

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی



دانشگاه تهران
تهران ـ ایران

دانشگاه مک گیل
مونترآل ـ کانادا

الدراسة التحليلية
لكتاب
الطب الروحاني

للطبيب الفيلسوف

محمد بن زكريا الرازي

باللغة العربية والفارسية والانجليزية

مع نص المطبوع والمخطوط

اهتم بنشرها

الدكتور مهدي محقق

طهران ١٣٧٨

سلسلهٔ دانش ایرانی

۴۴

متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل

خیابان انقلاب، شماره ۱۰۷۶، تلفن ۶۷۲۱۳۳۲ ـ ۶۷۰۷۲۱۳، دورنگار ۸۰۰۲۳۶۹

صندوق پستی ۱۳۳ ـ ۱۳۱۴۵، تهران

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب **الدّراسة التّحلیلیّة لکتاب الطّبّ الرّوحانی**

به زبان عربی و فارسی و انگلیسی با متن چاپی و خطی باهتمام دکتر مهدی محقق

در سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ گردید

شابک ۹ ـ ۱۰ ـ ۵۵۵۲ ـ ۹۶۴

بها ۱۷۰۰ تومان

تهران ۱۳۷۸

انتشارات

مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی*

زیر نظر

مهدی محقق

۱ ـ شرح *غرر الفرائد* معروف به شرح منظومهٔ حکمت، حاج ملّا هادی سبزواری، بخش امور عامّه و جوهر و عرض، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰، چاپ سوم دانشگاه تهران ۱۳۶۹).۱

۲ ـ **مجموعهٔ *سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی*** (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).۴

۳ ـ ***تعلیقه بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری***، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقّق و مقدّمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اوّل، چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷).۲

۴ ـ ***مرموزات اسدی در مزمورات داودی***، نجم الدّین رازی، به اهتمام دکتر محمّد رضا شفیعی کدکنی و مقدّمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲).۶

۵ ـ ***فیلسوف ری محمّد بن زکریای رازی***، دکتر مهدی محقّق، به پیوست سه

---

* ـ شماره‌های آخر عناوین کتاب‌ها بصورت معمولی نشانهٔ «سلسلهٔ دانش ایرانی» و میان دو کمانه نشانهٔ «مجموعهٔ تاریخ علوم در اسلام» و میان دو قلاب نشانهٔ «مجموعهٔ اندیشهٔ اسلامی» است.

مقدّمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ سوّم نشر نی ۱۳۶۹، چاپ چهارم انجمن آثار و مفاخر ایران ۱۳۷۷).۱۴

۶ـ ***منطق و مباحث الفاظ***، مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۳، چاپ دوم دانشگاه تهران، ۱۳۷۰).۸

۷ـ ***افلاطون فی الاسلام***، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی و دیگران و تحقیق دربارهٔ آنها، به اهتمام دکتر عبدالرّحمن بدوی(چاپ شده ۱۳۵۳).۱۳

۸ـ ***انوار جلیّه***، ملّا عبداللّه زنوزی. به اهتمام سیّد جلال الدّین آشتیانی، با مقدّمهٔ انگلیسی از دکتر سیّد حسین نصر(چاپ شده ۱۳۵۴).۱۸

۹ـ ***بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی***، از دکتر مهدی محقّق، با مقدّمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان اس و ترجمهٔ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵، چاپ دوّم شرکت انتشار ۱۳۶۳).۱۷

۱۰ـ ***جاویدان خرد***، ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی الدّین محمّد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدّمه بزبان فرانسه از پروفسور محمّد ارکون و ترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵).۱۶

۱۱ـ کتاب القبسات، میرداماد، بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصهٔ افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و دکتر ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو با مقدّمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن چاپ شده ۱۳۵۶، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷).۷

۱۲ـ ***ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد*** معروف به شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امور عامّه و جوهر و عرض، به وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق با مقدّمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶، چاپ دوم مرکز نشر دانشگاهی تهران ۱۳۶۲، چاپ سوّم دانشگاه تهران ۱۳۶۹).۱۰

۱۳ـ ***جشن‌نامه کربن***، مجموعهٔ رسائل و مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سیّد حسین نصر(چاپ شده ۱۳۵۶).۹

۱۴ـ ***دیوان ناصر خسرو*** (جلد اوّل، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۷، چاپهای سوّم و چهارم و پنجم دانشگاه تهران. ۱۳۵۶ و ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰).۲۱

۱۵ـ ***دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی*** شارح گلشن راز، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدّمهٔ انگلیسی از نوش‌آفرین انصاری (محقّق) (چاپ شده ۱۳۵۷).۲۰

۱۶ـ ***الامد علی الأبد***، ابوالحسن عامری نیشابوری، به اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدّمه آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷).۲۸

۱۷ـ ***الدّرة الفاخرة***، عبدالرّحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلّف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیّه، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدّمهٔ انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸).۱۹

۱۸ـ ***شرح فصوص الحکمة***، منسوب به ابونصر فارابی، از محمّد تقی استرآبادی، به اهتمام محمّدتقی دانش پژوه، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جرو سلیمان پینس و ترجمهٔ آن دو مقاله از دکتر سیّد ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸).۲۲

۱۹ـ ***کاشف الاسرار***، نورالدّین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدّمه به زبان فرانسه به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸، چاپ دوم پاریس ۱۳۶۴).۵

۲۰ـ ***رباب نامه***، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدّین رومی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدّمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم ۱۳۷۷).۲۳

۲۱ـ ***تلخیص المحصّل***، خواجه نصیرالدّین طوسی، بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام استاد شیخ عبداللّه نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹).۲۴

۲۲ـ ***نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص*** (شرح فصوص الحکم محیی الدّین ابن عربی)، رکن الدّین شیرازی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به

پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدّین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹).۲۵

۲۳ـ **بنیاد حکمت سبزواری**، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، با مقدّمه‌ای از دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۸).۲۹

۲۴ـ **شرح بیست و پنج مقدّمهٔ ابن میمون**، ابوعبداللّه محمّدبن ابی بکر تبریزی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و ترجمهٔ فارسی از دکتر سیّد جعفر سجّادی و ترجمهٔ انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰).۲۶

۲۵ـ **الشّامل فی اصول الدّین**، امام الحرمین جوینی، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدّمهٔ آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰).۲۷

۲۶ـ **جام جهان نمای**، ترجمهٔ فارسی کتاب التّحصیل بهمنیار بن مرزبان تلمید ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبداللّه نورانی و محمّد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲).۱۵

۲۷ـ **معالم الدّین و ملاذ المجتهدین** معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ زین الدّین شهید ثانی، با مقدّمهٔ فارسی و ترجمهٔ چهل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۲، چاپ دوم مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ شده ۱۳۶۴).۳۰

۲۸ـ **اندیشه‌های کلامی شیخ مفید**، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیلهٔ استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۷۲).۳۵

۲۹ـ **المبدأ و المعاد**، شیخ الرّئیس ابوعلی ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبداللّه نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳).۳۶

۳۰ـ **یادنامه ادیب نیشابوری**، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعهٔ مقالات در مباحث علمی و ادبی، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۵).۳۳

۳۱ـ **شرح الالهیّات من کتاب الشّفاء**، ملّا مهدی نراقی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق با مقدّمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم از حسن نراقی (چاپ شده ۱۳۶۵).۳۴

۳۲ـ **الباب الحادی عشر**، العلّامه الحلّی، مع شرحیه: النّافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقداد بن عبداللّه السّیوری. مفتاح الباب، ابوالفتح بن مخدوم الحسینی العربشاهی، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۵، چاپ دوم و سوم آستان قدس رضوی مشهد ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰).۳۸

۳۳ـ **دانشنامه در علم پزشکی**، حکیم میسری (کهن‌ترین مجموعه در علم پزشکی به شعر فارسی)، باهتمام دکتر برات زنجانی و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۶).(۲)

۳۴ـ **دو فرس نامهٔ منثور و منظوم**، (دو متن فارسی مشتمل بر شناخت انواع نژاد و پرورش و بیماریها و روش درمان اسب)، باهتمام علی سلطانی گرد فرامرزی و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۶).(۳)

۳۵ـ **مفتاح الطّب و منهاج الطّلاب**، ابوالفرج علیّ بن الحسین بن هندو (کلید دانش پزشکی و برنامهٔ دانشجویان آن)، باهتمام دکتر مهدی محقّق و استاد محمّدتقی دانش پژوه، و تلخیص و ترجمهٔ فارسی و انگلیسی و فهرست اصطلاحات پزشکی از دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸).(۱)

۳۶ـ **آثار و أحیاء**، رشیدالدّین فضل اللّه همدانی (متن فارسی دربارهٔ فن کشاورزی) باهتمام دکتر منوچهر ستوده و استاد ایرج افشار و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸).(۴)

۳۷ـ **دومین بیست گفتار در مباحث ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم اسلامی**، به انضمام «حدیث نعمت خدا» مشتمل بر زندگی نامه و کتاب نامه، از دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۹).۴۰

۳۸ـ **اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات**، محمّدبن محمّدبن نعمان ملقّب به شیخ مفید، بانضمام شرح احوال و آثار شیخ و مقدّمهٔ انگلیسی دکتر مارتین مکدرموت، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۷۲).۴۱

۳۹ـ **دیوان محمد شیرین مغربی**، بتصحیح و اهتمام دکتر لئونارد لوئیزان و مقدّمه پروفسور انماری شیمل و ترجمهٔ فارسی آن از داود حاتمی (چاپ شده ۱۳۷۲ چاپ دوم ۱۳۷۷). ۴۳

۴۰ـ **الشّکوک علی جالینوس** محمّد بن زکریای رازی، با مقدّمهٔ فارسی و

عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۲). [۱]

۴۱ـ **بیان الحق بضمان الصدق (العلم الالهی)**، ابوالعبّاس فضل بن محمّد اللّوکری، با مقدّمهٔ عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۳). [۲]

۴۲ـ **الأسؤلة و الاجوبة**، پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا، به انضمامِ پاسخ‌های مجدّدِ ابوریحان و دفاعِ ابوسعید فقیه معصومی از ابن سینا، به اهتمامِ دکتر مهدی محقّق و دکتر سیّد حسین نصر، (چاپ شده کوالالامپور ۱۳۷۴). [۳]

۴۳ـ **درآمدی بر جهان شناسیِ اسلامی**، دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، ترجمهٔ فارسی از محمّد حسین ساکت و حسن میانداری و منصوره کاویانی (شیوا) و محمّدرضا جوزی، با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرح حالِ نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۴]

۴۴ـ **جراحی و ابزارهای آن**، ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی، ترجمهٔ فارسیِ بخشِ سی‌امِ کتاب **التّصریف لمن عجز عن التّألیف**، به اهتمامِ استاد احمد آرام و دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۵]

۴۵ـ **اسلام و دنیویگری (سکولاریسم)**، دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، ترجمهٔ فارسی از احمد آرام با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۶]

۴۶ـ **مراتب و درجات وجود دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس**، ترجمهٔ فارسی از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۷]

۴۷ـ **طبّ الفقراء و المساکین**، ابن جزّار قیروانی، باهتمام دکتر وجیهه کاظم آل طعمه، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۸]

۴۸ـ **چهارمین بیست گفتار در مباحث علمی و ادبی و فلسفی و کلامی**، دکتر مهدی محقّق، بانضمام کارنامهٔ علمی نویسنده در نمودار زمانی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۹]

۴۹ـ کتاب **المناهج فی المنطق**، صائن الدّین ابن ترکهٔ اصفهانی، با مقدّمهٔ فارسی و عربی، باهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۰]

۵۰ـ **شرح کتاب القبسات میرداماد**، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به میر سیّد احمد علوی، باهتمام حامد ناجی اصفهانی، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۶).[۱۱]

۵۱ـ کتاب **تقویم الایمان**، محمّد باقر الحسینی معروف به میرداماد، و شرح آن موسوم به **کشف الحقائق** از میر سیّد احمد علوی، و **تعلیقات** آن از ملّا علی نوری، باهتمام علی اوجبی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۲]

۵۲ـ کتاب **الإصلاح**، ابو حاتم احمد بن حمدان الرّازی، باهتمام دکتر حسن مینوچهر و دکتر مهدی محقّق، با مقدّمهٔ انگلیسی از دکتر شین نوموتو و ترجمهٔ فارسی آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۲

۵۳ـ کتاب **حدوث العالم**، افضل الدّین عمر بن علی بن غیلان بانضمام **الحکومة فی حجج المثبتین للماضی مبداء زمانیّا**، الشّیخ الرّئیس ابو علی بن سینا و مناظره میان فخرالدّین رازی و فرید الدّین غیلانی، با مقدّمه به زبان فرانسه از پروفسور ژان میشو، باهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۳

۵۴ـ **الدّراسة التّحلیلیّة لکتاب الطّبّ الرّوحانی لمحمّد بن زکریّا الرّازی**، به زبان عربی و فارسی و انگلیسی، با متن چاپی و خطّی، باهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۴

۵۵ـ **هزار و پانصد یادداشت** در مباحث لغوی و ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم، گردآورنده دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۵

۵۶ـ **شرح غررالفرائد** معروف به **شرح منظومهٔ حکمت، حاج ملّا هادی سبزواری**، بخش **الهیّات بالمعنی الأخصّ**، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۶

فهرست مطالب کتاب

الف: بخش فارسی و عربی

فهرست انتشارات موسسه و سرآغاز	۱ـ ۱۵
مقدّمهٔ نسخهٔ خطّی	۱۶ـ ۱۸
الدّراسة التّحليليّة للطّبّ الرّوحانی	۱۹ـ ۶۶
متن الطّبّ الرّوحانی بر اساس چاپ کراوس	۶۷ـ ۱۶۴
متن الطّبّ الرّوحانی تصویر نسخهٔ خطّی دکتر یحیی مهدوی	۱۶۵ـ ۲۲۸
رازی در طبّ روحانی	۲۲۹ـ ۲۸۰
فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات علمی	۲۸۱ـ ۳۰۰

ب: بخش انگلیسی

آغاز کتاب و فهرست انتشارات موسّسه	1 - 13
طبّ روحانی رازی	14 - 36

ای نام تو بهترین سرآغاز   بی‌نام تو نامه کی کنم باز

خاورشناس آلمانی پول کراوس P. Kraus برای نخستین بار متن عربی کتاب *الطّبّ الرّوحانی* رازی را در ضمن **رسائل فلسفیّهٔ** محمّد بن زکریّای رازی در سال ۱۹۳۹ میلادی در قاهره منتشر ساخت و آن طبیب بزرگ را به عنوان یک فیلسوف و متفکّر به جهان علم معرّفی نمود. پس از آن هیچ گونه مطالعه و بررسی بر روی این رساله‌ها انجام نشد تا پائیز سال ۱۳۴۴ هجری شمسی مطابق با ۱۹۶۵ میلادی که حقیر برای تدریس فلسفهٔ اسلامی و کلام شیعی در موسّسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل به کانادا دعوت شد و خود را در میان انبوه کتابهای کتابخانهٔ آن موسّسه و همچنین کتابهای کتابخانهٔ اسلر Osler Library که ویژه تاریخ پزشکی بود یافت و این فرصتی مناسب بود تا بتواند مطالعات و تحقیقات خود را در زمینهٔ تاریخ طبّ خصوصاً محمّد بن زکریّای رازی با توجّه به جنبه‌های فلسفی و اخلاقی او دنبال کند.

او که پیش از آن کتاب *السّیرة الفلسفیّة* رازی را به خواهش مرحوم علی‌اصغر حکمت برای کمیسیون ملّی یونسکو در ایران و نیز مقاله‌ای هم تحت عنوان آغاز طبّ و تاریخ آن تا زمان رازی در مجلّهٔ دانشکده ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران شماره ۳ سال ۱۳۴۴ منتشر ساخته بود، مطالعات و تحقیقات خود را در زمینهٔ طبّ روحانی رازی با استفاده از امکانات تحقیقی که در کانادا فراهم آمده بود طیّ مقاله‌ای به زبان انگلیسی در اجلاسیّه سالانهٔ انجمن شرق شناسان امریکا در دانشگاه پنسیلوانیا در شهر فیلادلفیا ارائه داشت و پس از آن این گفتار در مجلّهٔ مطالعات اسلامی Studia Islamica جلد ۲۶ سال ۱۹۷۶ در پاریس منتشر گردید. او مطالب

همین مقاله را بصورت مبسوط‌تر به زبان فارسی در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران شماره‌های ۲ و ۳ و ۴ سال ۱۳۴۵ و شماره ۱ سال ۱۳۴۶ منتشر ساخت. این دو بخش در سال ۱۳۷۲ به مناسبت نخستین کنگره بین المللی اخلاق پزشکی (۲۳ - ۲۵ تیر ۱۳۷۲) به وسیلهٔ معاونت امور فرهنگی وزارت بهداشت و درمان و آموزش پزشکی تجدید چاپ و منتشر گردید.

در اسفند ۱۳۶۶ که او در پنجاه و چهارمین کنگره بین المللی فرهنگستان زبان عرب قاهره (= مجمع اللّغة العربیّة) شرکت کرد سخنرانی خود را تحت عنوان: «الرّازی فی الطّبّ الرّوحانی» قرار داد که گزارش آن و متن سخنرانی در کتاب *گزارش سفرهای علمی* ۱۳۷۰ - ۱۳۶۰ «سوّمین بیست گفتار» در سال ۱۳۷۲ بوسیلهٔ انتشارات موسّسه اطّلاعات منتشر گردید. مطالب و محتوای این گفتارها در سال ۱۳۷۱ در موسّسه بین المللی اندیشه و تمدّن اسلامی در درس: «تاریخ و فلسفه و روش شناسی پزشکی و علوم وابسته به آن» بوسیلهٔ راقم این سطور تدریس شد و سپس در بهار سال ۱۳۷۲ و پائیز ۱۳۷۳ خلاصه و فشرده آن در دانشکدهٔ مدیریّت و اطلاع رسانی پزشکی دانشگاه علوم پزشکی ایران در درس تاریخ پزشکی در اسلام و ایران مورد بهره‌برداری قرار گرفت.

چون مطالب کتاب طبّ روحانی با فعالیّت‌های یاد شده به زبانهای مختلف و به صورتهای مختلف در مراکز علمی داخل و خارج مطرح گردید استادان و دانشجویان و سایر اهل علم از ایران و بلاد مختلف از او می‌خواستند که نسخه‌ای از آن را برای آنان ارسال دارد و این در حالی بود که او دسترسی به هیچ صورتی اعم از فارسی و عربی و انگلیسی آن نداشت از این جهت مصمّم گردید که بررسی و تحلیل طبّ روحانی را در سه زبان با هم منتشر سازد و چون ارجاعات در هر سه به متن عربی طبّ روحانی

چاپ پول کراوس داده شده و آن نیز نایاب بود آن را هم تجدید چاپ کند و نیز تصویر نسخه‌ای خطّی از *الطّبّ الرّوحانی* را که در کتابخانهٔ استاد بزرگوار دکتر یحیی مهدوی - اطال اللّه عمره الشّریف - محفوظ است و میکروفیلم آن به شماره ۱۵۵۹ و عکس آن به شماره ۶۱۴۶ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه وجود دارد به این مجموعه بیفزاید. نشر تصویر این نسخه خطّی به دانشمندانی که به مطالعه و تحقیق کتاب می‌پردازند مجال می‌دهد که آن را با متن چاپی مقایسه کنند و در موارد اختلاف آن صورت را که راجح می‌دانند انتخاب نمایند هرچند که اختلافات اساسی میان چاپی و خطّی چندان زیاد نیست، و چون مقدّمهٔ این دو کاملاً متفاوت است مناسب دانست که مقدّمهٔ نسخهٔ خطّی را مستقلاً در این گفتار بیاورد و نیز برای استفاده دانشجویان فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات را همراه با معادل انگلیسی آن که بوسیلهٔ دانشمند فرزانه منصوره کاویانی (شیوا) از ترجمهٔ پروفسور آربری (لندن ۱۹۵۰) استخراج گردیده به آن بیفزاید و به مناسبت سی‌امین سال تاسیس موسّسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران آن را به پیشگاه اهل فضل تقدیم دارد. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

تهران بیستم دیماه ۱۳۷۷

مهدی محقّق

بسم الله الرّحمن الرّحيم

و به نستعين

كتاب الطّبّ الرّوحانى

لمحمّد بن زكريّا الرّازى

الآراء فى المدخل إلى الفلسفة ثلاثة:

احدها رأى الفرقة الّتى ترى الدّخول إليها من صناعة الهندسة.

و الثّانى رأى من يرىٰ الدّخول إليها من إصلاح أخلاق النّفس.

و الثّالث رأى من يرىٰ الدّخول إليها من صناعة المنطق.

و ليس و لا واحد من هذه الآرا، بمرذولة و لا بمطّرح، الّا انّ الّذى اختاره افلاطون الحكيم و أشياعه هذا الرّاى الثّانى و ذاک بانّه باكتسابه النّفس الاخلاق الحميدة و بتزكيتها عن الشّره و الحرص على الشّهوات يفرّغها للنّظر و نفاذ همّتها و فكرها فتصفو لذلک و يفرّغ للبحث و النّظر مجرّدة من هموم الدّنيا بمقدار ما يمكن ذلک فى الانسان و بحسب همّته و قوّة نفسه الشّهوانيّة و ضعفها.

و لمّا كانت كتب الحكماء فى اصلاح الاخلاق طويلة، و النكت و المعانى الّتى الحاجة إليها ضروريّة أيضا مبدّدة فيها غير مجمعة، رأيت أن افرد لهذا الغرض مقالة و جيزة مختصرة ما أمكن أنظم فيها الاصول و العيون و النّكت المحتاج إليها فى إصلاح الأخلاق نظما يُسهّل التّعليق بها و يُسرّع، و أنا فاعل ذلک و جاعل كتابى عشرين فصلاً.

فى فضل العقل و مدحه

فى قمع الهوى وردعه و جملة ما رأى فلاطون الحكيم فى ذلک

جملة قُدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرّديّة على انفرادها

فى تعرّف الرجل عيوب نفسه

فى دفع العشق و الالف

فى دفع العُجب

فى دفع الحسد

فى دفع الضارّ المفرط من الغضب

فى اطّراح الكذب

فى اطّراح البخل

فى دفع الفضل الضارّ من الفكر و الهمّ

فى صرف الغمّ

فى دفع الشّرَه

فى دفع الانهماک فى الشّراب

فى دفع الاستهتار بالجماع

فى دفع الولع و العبث و المذهب

فى مقدار الاكتساب و الاقتناء و الإنفاق

فى دفع المجاهدة و المكادحة على طلب الرُّتَب و المنازل الدنياويّة

و الفرق بين ما يُرِى الهوى و بين ما يُرِى العقل

فى السّيرة الفاضلة

فى دفع الخوف من الموت

و هذا مبدأ الكلام فى ذلک:

فهرس فصول كتاب الطّبّ الرّوحانى

الأوّل في فضل العقل و مدحه ١٧

الثّانى في قمع الهوى وردعه و جملة من رأى افلاطون الحكيم ٢٠

الثّالث جملة قُدّمت قبل ذكر عوارض النّفس الرّديّة على انفرادها ٣٢

الرّابع في تعرّف الرّجل عيوب نفسه ٣٣

الخامس في دفع العشق و الالف و جملة من الكلام في اللّذة ٣٥

السّادس في دفع العُجب ٤٦

السّابع في دفع الحسد ٤٨

الثّامن في دفع المفرط الضارّ من الغضب ٥٥

التّاسع في اطّراح الكذب ٥٦

العاشر في اطّراح البخل ٥٩

الحادى عشر في دفع الفضل الضارّ من الفكر و الهمّ ٦١

الثّانى عشر في صرف الغمّ ٦٣

الثّالث عشر في دفع الشّرَه ٧٠

الرّابع عشر في دفع الانهماک في الشّراب ٧٢

الخامس عشر في دفع الاستهتار بالجماع ٧٤

السّادس عشر في دفع الولع و العبث و المذهب ٧٧

السّابع عشر في مقدار الاكتساب و الاقتناء والانفاق ٨٠

الثّامن عشر في دفع المجاهدة و المكادحة على طلب الرُّتَب و المنازل الدنيائيّة

و الفرق بين ما يُرى الهوى و بين ما يُرِى العقل ٨٥

التّاسع عشر في السّيرة الفاضلة ٩١

العشرون في الخوف من الموت ٩٢

«في قلوبهم مرض فزادهم اللّه مرضا»[١]

الدّراسة التّحليليّة للطّبّ الرّوحانى

١ - خطوط أساسيّة

يعتبر أبوبكر محمّد بن زكريّا الرّازى (المعروف في اللاتينية باسم (Rhazes) الطّبيب الفيلسوف الإيرانىّ العظيم المتوفّى سنة ٣١٣، من أكابر العلماء في العالم. و يكفى في صدد مقامه الطّبّى، أنّ آثاره قد ظهرت في الفترة الّتى اعتبر فيها بقراط و جالينوس ربّين من أرباب الطّبّ، فترجمت إلى اللاّتينيّة و سائر اللّغات الاوربيّة[٢]، و ظلّت مدّة مديدة يستفاد منها في المدارس الطّبّيّة بأوربا؛ و قد كتبت عليها شروح و تفاسير متعدّدة؛ حتّى إذا ما ظهرت الطّباعة في أوربا، كانت كتب الرّازى من باكورة ما طبع و نشر[٣]

لقد كان التّقليد القائل بأنّ الطّبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً، مورد الاحترام والعمل به بين علماء فنّ الطّبّ. و ينسب بعض مؤرّخى الطّبّ كتاباً في هذا الصّدد باسم **في أنّ الطّبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً** إلى بقراط، والبعض الآخر إلى جالينوس[٤]. و يأتى اسحق بن حنين في كتابه بذكر بقراط باعتباره مضرب المثل للطّبيب الفيلسوف[٥]؛ كما يقول أيضاً، إنّ فرفوريوس كان جامعاً للفنّين، و من هنا اعتبره البعض فيلسوفاً و اعتبره الآخرون طبيباً[٦]. و كان هذا المبدأ من الأهميّة، حتّى قالوا بأنّه يجب ألّا يعتمد على الطّبيب ما لم يكن فيلسوفاً[٧]

أما ضرورة العلم بالفلسفة فقد كانت من جهة أنّ الطّبيب يجب أن يكون على معرفة بالطّبائع المختلفة للامزجة، و أشكال القياسات الّتى تندرج الأمراض تحتها. هـذا، عـلاوة على ما يتأتّى من قول أبى الرّيحان البيرونىّ؛ من أنّه ينبغى لكلّ من كان له اهتمام بعلم من العلوم أن يقرأ الفلسفة، حتّى يطّلع على أصول جميع العلوم، و لو أنّ عمره لن يفى بمطالعة

فروعها[۸]. و لقد ألّف رائد الأطبّاء جالینوس کتابه **البرهان**، لیکون مورد الاستفادة فی مهنة الطّبّ؛ فبحث فیه عن القیاسات الّتی تعوز الطّبیب فی استنباط الطّبّ، و کذلک القیاسات الّتی یستعملها فی معرفة الأمراض الخفیّة و عللها فی الموارد المختلفة[۹]؛ کما أنّه یقول فی بدء کتابه **فی التجربة الطبیّة** إنّ فنّ الطّبّ قد استخرج بادیء الأمر بواسطة القیاس والتّجربة، و أنّه یمکن الآن لمن یستعملون هاتین الطّریقتین أن یحسنوا الاشتغال بالعلاج و تعاطی هذا الفنّ[۱۰]. و کان أفلاطون بطبیعة الحال قبل جالینوس، و قد اعتبر القیاس عدیلاً للتجربة فی الطّبّ، و جوّز الجمع بین الاثنین[۱۱]. و ظلّ هذا الاهتمام بأمر البرهان والقیاس فی فنّ الطّبّ محتفظاً بقوّته علی عهد الاسلام؛ فقد حدث فی الجمعیّة التی ألّفها الواثق و جمع الفلاسفة فیها، أن وصلوا بعد مباحثات طویلة فی صدد المنهج الطّبی الصّحیح إلی أنّ الجمهور الأعظم من الأطبّاء کانوا یمیلون الی القیاس[۱۲] و بدیهیّ أنّ الطّبیب ما لم یقرأ الفلسفة والمنطق، لایتأتّی له أن یدرج الأمراض والعلاجات المتنوّعة تحت القیاسات المختلفة أو یستخرج نتائجها عن طریق البرهان؛ و من ثمّ کان بعض العلماء یمزجون مباحث الفلسفة والمنطق بالطّب، و کان البعض یعقدون المباحث الفلسفیّة مستقلّة بین المباحث الطبیعة، کما عقد أبوالحسن الطّبری فی أول کتابه **المعالجات البقراطیّة** فصولاً من الفلسفة الّتی یحتاج الیها الطّبیب[۱۳]. و ربما کانت بینهما فی مصداق واحد؛ الأمر الذی یلاحظ بکثرة فی الأدب الفارسیّ :

لم یلق الحکماء لألم الإثم　　سوی النّدم دواء یا أخینا[۱۴]

و کان الرّازی فی زمانه المثل الکامل لـ«الحکیم» الجامع للطّبّ والفلسفة، فقد اصطنع منهج جالینوس فی الاثنین، ممّا أدّی إلی أن یطلق علیه بجدارة «جالینوس العرب»[۱۵] بل کان ذلک أیضاً لما کان للرّازی من تآلیف کثیرة وردت اسماؤها فی کتب تراجم الحکماء و تواریخهم. و کان علم الأخلاق الّذی یعتبر من ناحیة جزء من الفلسفة و من أخری جزءً للطّب، لدی أسلاف الرّازی و خاصّة جالینوس، علماً مهماً، و إنّه لذلک لدی الرّازی أیضاً، فقد کان محلاً لعنایته التّامّة.

لقد قسم السّابقون الفلسفة إلی قسمین نظریّ و عملیّ، و اعتبروا الأخلاق فرعاً من فروع الفلسفة العملیّة، قال ابن مسکویه : إنّ تحصیل السّعادة مرتبط بالحکمة والحکمة قسمان : نظریّ و عملیّ ... ثمّ قال : کتب الحکمة العملیّة هی کتب الأخلاق بالذّات فالنّفس تتطهّر و تتهذّب عن طریقها[۱۶] کما کانوا یقسمون الطّبّ إلی طبّ الأجسام و طبّ النفوس،

و یقولون بوجوب إصلاح الأخلاق و علاجها عن طریق طبّ النفس و الابتعادبها عن الإفراط و التّفریط و الاقتراب بها من الاعتدال[۱۷]. و قد وردت الاشارة الی أمراض النّفس و القلب فی أقوال الحکماء کما وردت فی القرآن و الأحادیث؛ قال افلاطون : إنّ مرض النّفس عبارة عن الجهل[۱۸]. و جاء فی القرآن : «فی قلوبهم مرض فزاد هم اللّه مرضاً»[۱۹]. کما روی أنّ «المرض نوعان مرض القلوب و مرض الأبدان»[۲۰]. و علیه، یجب أن نتوقّع من طبیب فیلسوف کالرّازی أن یکون قد تکلّم عن الأخلاق و ألّف فیها. و من حسن الحظّ، و علی الرّغم من أنّ أکثر کتب الرازی الفلسفیّة قد ضاعت، فقد بقی منه کتابان فی الأخلاق. أحدهما یعرف بـ **الطّبّ الرّوحانیّ** و الآخر بـ **السّیرة الفلسفیّة**. و قد بحث الرّازی فی الکتاب الأوّل حول الأخلاق الحسنة و السّیئة بصورة عامّة. أما فی الثّانی فبیّن المنهج الأخلاقی الّذی یجب علی الفیلسوف أن یعمل به. و قد طبع هذان الکتابان ضمن رسائل الرّازی **الفلسفیّة** بمعرفة بول کراوس سنة ۱۹۳۹ فی القاهرة[۲۱]، کما انّهما کانا محلّ اهتمام المستشرقین و عنایتهم. فقد کتب دی بور المستشرق الهولندی سنة ۱۹۲۰ مقالة قصیرة عن **الطّبّ الرّوحانی**، و ترجم بعض فقرات منه إلی الهولندیّة[۲۲]، و فی سنة ۱۹۵۰ ترجم إلی الانجیلیزیّة[۲۳] بمعرفة آربری أستاذ جامعة کمبردج. کما ترجم کتاب **السّیرة الفلسفیّة** أیضاً سنة ۱۹۳۵ إلی الفرنسیّة بمعرفة کراوس، و طبع فی مجلة أورینتالیا[۲۴]، ثم نقل إلی الانجیلیزیّة سنة ۱۹۴۹ علی ید آربری و نشر فی مجلة آسیتیک رفیو (Asiatic Review)[۲۵]، ثمّ ترجم المرحوم عبّاس اقبال هذا الکتاب الأخیر سنة ۱۳۱۵ شمسیّة الی الفارسیّة، و نشره فی مجلة مِهْر، و فی سنة ۱۳۴۳ شمسیّة نشرت جمعیّة الیونسکو الأهلیّة فی ایران المتن العربیّ لطبعة کراوس مع التّرجمة الفارسیّة المذکورة و مقدّمة فی شرح أحوال الرّازی و آثاره و أفکاره، کان للدّاعی (مهدی محقّق) شرف کتابتها[۲۶].

لقد کتب الرّازی کتاب **الطّبّ الرّوحانی** بناء علی استدعاء أبی صالح بن منصور بن اسحق بن احمد بن أسد، الّذی حکم الرّی سنة ۲۹۰ الی ۲۹۶ من قبل ابن عمّه احمد بن اسماعیل بن أحمد ثانی ملوک آل سامان. و هذا الأمیر هو من أطلق الرّازی اسمه علی کتابه کتاب **المنصوری** الذی حاز شهرة عالمیّة فیما بعد[۲۷]؛ کما أنه قال فی أوّل **الطّبّ الرّوحانی** : «و أن اسمه **بالطّبّ الروحانی** فیکون قریناً للکتاب **المنصوری** الذی غرضه فی الطّبّ الجسمانیّ، و عدیلاله»[۲۸].

أمّا کتاب السّیرة الفلسفیّة فقد وضعه فی معرض الجواب علی من نعتوه بانه قد

انحرف عن سيرة الحكماء و الفلاسفة، واشتغل بالأمور الدنيويّة والاختلاط بالنّاس و خدمة الملوک. و غفل عمّا كان لرائد الفلاسفة سقراط العظيم من طريق و منهج [۲۹]. هذا، على أن المجال فی هذا البحث لا يتّسع لأن نضع كتابی الرّازی على بساط البحث إلى بعضهما؛ و لذا رأينا الاكتفاء بالكلام عن كتابه **الطب الرّوحانی** الّذی صدّر به هذا البحث.

أما قبل الرّازی، فقد كان ليعقوب بن اسحق الكندی، كتاب باسم **الطّبّ الرّوحانی** و لكنّه لم يصل إلى أيدينا [۳۰]. و لا علم لنا بما إذا كان هذا الكتاب هو نفس الكتاب الّذی ألّف بعنوان **فی الأخلاق**، والّذی توفّرت منه نسخة فی إحدى المكتبات الشّخصيّة بمدينة حلب [۳۱]، أم أنّه كتاب آخر. و على أيّة حال فإنّ أفكار الكندی و عقائده الأخلاقيّة، كانت مورد توجّه علماء الفنّ؛ فقد نقل ابن مسكويه فی كتابه فصلاً منه [۳۲] إلّا أنه يستنبط من رسالة كتبها الكندی باسم **فی حدود الاشياء و رسومها** [۳۳] و فيها عرّف الاصطلاحات والكلمات الفلسفيّة والأخلاقيّة، أنّ مناهجه يتفاوت تفاوتاً كاملاً مع منهج الرّازی، و انّ هناک على العكس مماثلة بين منهجه و منهج ابن مسكويه فی **تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق** [۳۴]، و يحيى بن عدی **فی تهذيب الأخلاق** [۳۵]، و ابن سينا فی رسالة **فی علم الأخلاق** [۳۶]، و ابن حزم فی رسالة **فی مداواة النفوس و تهذيب الأخلاق** [۳۷]. و يمكننا القول بأنّ هؤلاء قد اتّبعوا الكندی فی منهاجه الّذی غلبت عليه الأرسطيّة. أمّا الرّازی فكما سنشاهد بعد قد تأثّر غالباً بأفلاطون و جالينوس، و قلّما يلمح الأثر الأرسطیّ فی أفكاره.

و لا يبدو أنّ هناک قبل الرّازی كتاباً آخر فی الاخلاق يستحق الذّكر، بما يتيح لنا عقد المقارنة بينه و بين **الطّبّ الرّوحانی**. أما الكتاب الّذی ألّفه شهاب الدّين أحمد بن محمّد بن أبی الرّبيع للمعتصم باللّه الخليفة العبّاسی باسم **سلوک المالک فی تدبير الممالک** [۳۸] و ذكر فيه مباحث تتعلّق بسياسة المدن و تهذيب الأخلاق، فإنّ أصالته محلّ للتّرديد؛ فمطالب الكتاب من التّهيّؤ والنّضوج بمكان، يستبعد معه أن يتقدّم الفارابیّ فی سياسة المدن، و ابن مسكويه و يحيى بن عدی فی الأخلاق؛ والاحتمال، هو ما ذهب إليه جرجی زيدان من حدس، بأنّ كلمة المعتصم كانت فی الأصل المستعصم، و أنّ الأمر قد اشتبه على النّاسخ [۳۹].

و لقد شاع تعبير الطّبّ الرّوحانی و تداول بعد الرّازی؛ فنرى أن مير سيّد شريف الجرجانیّ يعرّف الطّبّ الرّوحانی فی كتاب **التّعريفات** على النّحو الآتی: «الطّبّ الرّوحانی هو العلم بكمالات القلوب و آفاتها و أمراضها و أدوائها و بكيفيّة صحّتها و اعتدالها».

ثمّ يأتی إلى تعريف الطّبيب الرّوحانی فيقول:

«هو الشّيخ العارف بذلک الطّبّ القادر على الارشاد والتّكميل» [۴۰]، و كتب أبوالفرج عبدالرّحمن ابن الجوزی كتاباً باسم **الطّبّ الرّوحانی** و اختار تسعة عشر عنواناً من عناوين فصول كتاب الرّازی لفصول كتابه، و ترک الفصل الرّابع عشر «فی دفع الانهماک فی الشّراب»

و فی هذا الكتاب مزج مطالب كتاب الرّازی بالمأثور من الآيات و الأحاديث والأشعار والأمثال والحكم، كما زاد عليه أبواباً أخرى، و مع أنّه لم ينوّه باسم سلفه (= الرّازی)، فقد جعل أوّل كتابه ككتابه فی فضل العقل و مدحه [۴۱]. و أمّا تعبير «زمّ الهوى» الّذی استخدمه الرّازی كثيراً فی الطّبّ الرّوحانی، فيشاهد فی كتاب ابن الجوزی بصورة «ذمّ الهوى» [۴۲]. هذا، و قد ألفّ أيضاً كتاباً آخر مستقلّاً سمّاه «ذمّ الهوى» [۴۳]. و لا نعلم ما ذا كان منشأ هذا الاشتباه، من ابن الجوزی أمّ من مستنسخی كتبه؟

و هنا نكتتان يجب أن تؤخذا بعين الاعتبار: أولا هما أنّ الرّازی، و كان ميّالاً إلى أفلاطون فی الفلسفة، قد اتّبعه أيضاً فی الأخلاق. والأخرى أنّه، على خلاف ابن مسكويه الّذی نقل كل ماقاله السّابقون دون أیّ نوع من النّقد أو التّمحيص، قد اتّخذ من نفسه ناقداً ذا فكر مستقلّ. و هذان الجانبان فی الرّازی قد استوجبا، أن يصبح هدفاً للطّعن والهجوم. فعلى الرّغم من أنّه أعلن بصراحة فی المناظرة الّتی قامت بينه و بين ابن بلدته أبی حاتم الرّازی [۴۴] بشأن بعض المطالب الفلسفيّة والكلاميّة، لدى تطرّق البحث إلى باب قدم الزّمان، أنّ ماقاله هو قول أفلاطون، و أنّ ماتشبّث به أبوحاتم فی مخالفته، إيّاه، هو قول ارسطو [۴۵]، و أنّ صاعد الأندلسی قد صرّح أيضاً، بأن الرّازی قد وقف على الهامش من ارسطو، وانتقده فی انفصاله عن أفلاطون والفلاسفة المتقدّمين [۴۶]، إلّا أنّه لمّا كانت المناظرة حول عقيدة قدم الزّمان والمكان، الّتی نسب المسعودی أصلها الی «المجوس» [۴۷]، و مؤلّف **البدء و التاريخ** إلى «الثّنوية» [۴۸]. فقد ذهب الظّنّ إلى أنّ الرّازی كان ميّالا إلى الثّنويّة. و عليه، فقد اتّخذ من كتابه **الطّبّ الرّوحانی** ككتابه **العلم الالهی**، هدفا للتّهجّم والاتّهام بالثّنويّة؛ مما ذهب إليه صاعد الأندلسی بقوله، **لقد خالف ارسطو فی كتابی العلم الالهی و الطّبّ الرّوحانی**، و فی الإشراک حسّن مذهب الثّنويّة [۴۹] ماذا والا، فكيف يتأتّى للرّازی، صاحب **الرّدّ على سيسن الثّنوی** [۵۰]، من اتّخذ من «المنانيّة» مورداً للطّعن بصراحة و ذلک فی طبّ الرّوحانی [۵۱] و سيرته الفلسفية [۵۲]، أن يتمايل الی جانب

التّنويّة. كما ينسب للرّازى كتاب زعم أنّه **مخاريق الانبياء**[٥٣]، حيث تردّ مسألة النّبوّة. و لمّا كان أضعاف مسألة النّبوّة يوهى مسألة الإمامة بالتّالى ـ فالشّيعة يقولون بالتشاكل بين **الأنبياء والأئمّة** ـ[٥٤] كان علماء الإسماعيليّة أكثر من تصدّى للرّدّ على الرّازى و نقض آرائه. و من بينهم حميد الدّين الكرمانى المشهور بـ«حجّة العراقين» من كبار دعاة الإسماعيليّة، فقد كتب كتابا باسم **الأقوال الذّهبيّة** فيه أتمّ أقوال أبى حاتم الرّازى فى المباحثات الفلسفيّة والكلاميّة مع الرّازى و أكملها، دفاعاً عن أبى حاتم. هذا من جهة، كما أظهر رأساً عقائد الرّازى الأخلاقيّة فى **الطّبّ الرّوحانى** المردود من جهة أخرى و قد أورد كراوس فقرات من كتاب **الأقوال الذهبيّة** فى الرّدّ على **الطّبّ الرّوحانى** بذيل الكتاب؛ و هذا الكتاب لم يطبع إلى الآن، و لكنّه قد عرّف فى دليل الأدب الإسماعيلى[٥٥].

كان الرّازى فى الأخلاق الفلسفيّة تابعاً لأفلاطون. و قد توفّرت له أفكار أفلاطون عن طريق مطالعته لكتب جالينوس؛ و كان لجالينوس أثر عليه سيّان من النّاحية الطّبيّة[٥٦] أو الفلسفيّة. لقد حدث تأثير النّفوذ الفلسفى الأفلاطونى فى فلاسفة الاسلام عن طريق المفسّرين النيو أفلاطونيّين مثل أفلوطين Flotinus و فرفوريوس Porphyry و ابرقلس Proclus[٥٧]؛ كما أنّ الفضل يرجع أكثر ما يرجع فى نفوذ الأخلاق الفلسفيّة الأفلاطونيّة Moral Philosophy إلى من صنّفوا فى الأخلاق من العلماء المسلمين إلى جالينوس؛ فأهمّ مراجع الأخلاق الفلسفيّة فى آثار أفلاطون هى كتبه: **الجمهوريّة** *Republic* و **طيماوس** *Timaeus* و النّواميس *Laws* و قد لخصّها جالينوس فى سلسلة كتب تعرف بـاسم **الجوامع**[٥٨]، Epitome، وحدث أن توفرت تراجمها العربيّة بعد ذلك لأيدى الفلاسفة الاسلاميّين. و كما نعلم فقد كان كتاب **جوامع كتاب النّواميس** يتعلّق بجالينوس، و قد نقل موسى بن ميمون الإسرائيلى فقرة منه إلى العربيّة فى شرح كتاب **الفصول** لبقراط[٥٩]؛ كما أنّه كتب **جوامع كتاب أفلاطون فى سياسة المدن**، و استفاده منه ابن الأثير فى الكامل[٦٠].
و كذلك يذكر ابن أبى أصيبعة فى ذيل **جوامع كتب افلاطون** لجالينوس كتاب **بوليطيقوس فى المدبّر**[٦١]؛ و هو الكتاب الذى تمسّك به الفارابى فى بيان «العلم المدنى» و ذكره باسم **بوليطيقى** *politic*[٦٢] و كتب جالينوس أيضاً **جوامع طيماوس فى العلم الطبيعى** و قد طبعت ترجمته العربيّة[٦٣] هذا، كما كان كتاب أفلاطون الأخير **طيماوس** المحشوّ بمطالب الأخلاق الفلسفيّة محلّ عناية الرّازى فقد كتب هو الآخر تفسيرا له[٦٤]. و كان لجالينوس بالذّات كتاب فى علم الأخلاق ذكره أصحاب التّواريخ والتّراجم كابن النديم والبيرونى و ابن

القفطى و ابن أبى أصيبعة؛ كما أنه يقول فى احدى رسالاته الأخلاقيّة: لقد فصّلت القول عن كيفيّة إصلاح المرء نفسه فى كتابى **أخلاق النّفس**[٦٥] *Moral Characteron* و قد ضاع الأصل اليونانى لهذا الكتاب أسوة بسائر كتبه الفلسفيّة والأخلاقيّة، إلّا أنّ ترجمته العربيّة كانت مورد استفادة كثير من العلماء الاسلاميين. و ينسب أرباب التّراجم ترجمة هذا الكتاب إلى حبيش الأعسم[٦٦]؛ إلاّ أنّ هذا غير صحيح، لأنّ حنين بن اسحق قال فى الرّسالة الّتى كتبها لعلى بن يحيى، و أتى فيها بذكر ما ترجمه من كتب جالينوس، إنّ رجلاً من الصّابئة يدعى منصور بن أناناس قد ترجمه إلى السّريانيّة، ثمّ قام هو بنقله إلى العربيّة، ثمّ ردّه حبيش الأعسم بعد ذلك من العربيّة إلى السّريانيّة، مرّة أخرى[٦٧].

والمحتمل أن يكون الكتاب الوارد فى فهرست مكتبة الاسكوريال القديم تحت رقم ١٥٧ على أنّه لجالينوس، و كان موجوداً قبل الحريق المعروف و فقدان كثير من الكتب النّفيسة، هو هذا الكتاب[٦٨]. و من حسن الحظّ أنّه توجد نسخة من تلخيص هذا الكتاب المذكور ضمن مجموعة فى دارالكتب المصريّة؛ و هى من متعلّقات مكتبة أحمد تيمور باشا. و قد نشر هذا التّلخيص الّذى قام به أبوعثمان سعيد بن يعقوب الدّمشقى سنة ١٩٣٧، فى مجلّة كليّة الآداب القاهريّة بمعرفة بول كراوس باسم **مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس**، كما كتب كراوس مقدّمة محقّقه له[٦٩]، و يقع هذا المختصر كأصله أيضاً فى أربع مقالات. و قال رتشارد والزر محرّر مادّة (Article =) أخلاق فى **دائرة المعارف الاسلاميّة**: إنّ المقالتين الثّانية و الثّالثة فى هذا الكتاب هما عين المقالتين اللّتين ذكرهما الرّازى فى الفصل الرّابع من كتاب **الطّبّ الرّوحانى** عن جالينوس باسم فى **أنّ الأخيار ينتفعون بأعدائهم و فى تعرّف الرّجل عيوب نفسه**[٧٠]. و قال إنه ذكر الجوامع والخلاصة الثّانية فى ذلك الفصل، إلّا أنّ هذا غير صحيح، لأنّ كتاب **الاخلاق** بناء على ماورواه أصحاب التّراجم و منهم ابن أبى أصيبعة، يقع فى أربع مقالات غير المشاراليهما عاليه[٧١]، والدّاعى يعتقد بأنّ منظور الرّازى هو المقالة الّتى كتبها جالينوس و سمّاها **هوى النّفس** *The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion* و هذه المقالة مع مقالة أخرى تسمّى معالجة خطاء النفس *The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors* قد ترجمتا بالفرنسيّة سنة ١٩١٤ و طبعتا فى پاريس[٧٢]، كما نشرت التّرجمة الانجيليزيّة سنة ١٩٦٣ فى امريكا؛ و فى طىّ هذا البحث موارد متعدّدة من **الطّبّ الرّوحانى** تتطابق مع ما جاء فى مقالة جالينوس. و بالإجمال، لقد اتّضحت الكيفيّة الّتى حصل بها الرّازى على أفكار أفلاطون و جالينوس. و من حيث أنّ تأثّر الرّازى

بأرسطو کان قلیلاً جدّاً، علی حین کان تأثّر الکندی و یحیی بن عدی و ابن سینا و ابن مسکویه، و مِنَ بعدهم مَنْ ألّفوا بالفارسیّة فی الأخلاق أمثال الفخر الرازی فی فصل الأخلاق من **جامع العلوم** و نصیرالدّین الطوسی فی **الأخلاق النّاصریّة** و جلال الدّین الدّوانی فی **الأخلاق الجلالیّة**، بالغاً حدّه. فإنّه لا یعدم المناسبة أن نأتی علی ذکر أهمّ منبع أخلاقیّ فلسفیّ أرسطیّ استفاد منه المسلمون، و هو کتاب **أخلاق نیکوماخس لأرسطو**[۷۳]. لقد عرّفت التّرجمة العربیّة لهذا الکتاب فی تراجم اسحق بن حنین بأنّها تقع فی أحد عشر مجلّداً[۷۴]. و کتب العلماء الاسلامیّون التّفاسیر والتّلخیصات المتعدّدة له، و من بینهم أبوالولید ابن رشد، فله شرح علیه من مقالته الأولی إلی مقالته العاشرة، یشاهد فی الفهرست القدیم لمکتبة الاسکوریال تحت رقم ۷۴[۷۵]؛ و قد ظهرت أیضاً نسخة من التّرجمة العربیّة **لأخلاق نیکوماخس** فی مکتبة القرویّین بمدینة فاس بمراکش. و عرّفها[۷۶] آربری فی مجلّة مدرسة الألسنة الشرقیّة؛ هذا، کما وردت منقولات من أخلاق نیکوماخس فی الکتب الاسلامیّة، الّتی جری التّعبیر عنه فیها بـ**نیقوماخیا**[۷۷]، أو **نیقوماخیة**[۷۸].

فلم یکن الرّازی لیقف مکتوب الفکر فی معرض الاستفادة من أفکار السّابقین مکتفیاً بنقل القول، و انّما کان یمزج أقوالهم بآرائه النّافذة و فکره القویّ؛ فمن الملموس جداً، أنّ الرّازی قد حافظ علی استقلاله الفکری، کما کان یقرن أکثر المطالب بالانتقادات الفلسفیّة. و لقد اعترف من قام من العلماء بتحقیقات فی صدد الأخلاق الفلسفیّة فی الإسلام باستقلال الرّازی الفکریّ و تشخّصه، من بینهم رتشارد والزر؛ و ذلک فی مقال کتبه عن تحلیل الأفکار الأخلاقیّة لدی ابن مسکویه، و قارن بینه و بین الرّازی، فمیّز الرّازی بتمتّعة بفکر انتقادیّ مستقلّ[۷۹]. لقد دافع الرّازی حال حیاته عن **الطّبّ الرّوحانی** فی مقابل ما أورد به علیه؛ و آیة ذلک الکتاب الذی کتبه رداً علی أبی بکر حسین التّمار و کان قد نقض کتاب **الطّب الرّوحانی**، والّذی سمّاه کتاب **نقض الطّب الرّوحانی** علی ابن التّمار[۸۰].

۲ - مع الطّب الرّوحانی

أمّا الفصل الأول من الکتاب فقد خصّصه الرّازی لفضل العقل و مدحه، حیث یقول:

«و انّه أعظم نعم اللّه عندنا و أنفع الأشیاء لنا و أجداها علینا. فبالعقل فضّلنا عن الحیوان غیر الناطق... فإنّا بالعقل أدرکنا صناعة السّفن... و به وصلنا إلی معرفة الباری عزّ و جلّ الّذی هو أعظمُ ما استدرکنا وأنْفع ما أصبنا... فحقیق علینا أن لا نحطّه عن رتبته و لا ننزّله عن درجته، و لا نجعله و هو الحاکم محکوماً علیه، و لا و هو الزمام مزموماً، و لا و هو

المتبوع تابعاً، بل نرجع فی الأمور الیه... و لا نسلّط علیه الهوی الّذی هو آفته و مکدّره... فإنّا إذا فعلنا ذلک صفّا لنا غایة صفائه... و کنّا سعداء بما وهب الله لنا منه و منّ علینا به»[۸۱].

والمحتمل أنّ هذا الفصل کان أثقل من غیره علی علماء الإسماعیلیة، فهم یقولون بأنّ معرفة الباری لا تتأتی عن طریق العقل والنّظر، و إنّما عن طریق تعالیم الإمام[۸۲]؛ الأمرالّذی من أجله أطلق علیهم «التّعلیمیة»[۸۳]. علی أنّ نظیر ما قاله الرّازی فی أفضلیّة العقل و مدحه، یشاهد فی أقوال ابن الرّاوندی؛ فهو ینکر مسألة النّبوة بهذه الدّلائل و کما کانت أقوال الرّازی محلاً للرّد والنّقض من أبی حاتم، کانت أقوال ابن الرّاوندی من المؤیّد فی الدّین الشّیرازی؛ و کان هو الآخر من کبار دعاة الإسماعیلیه[۸۴]. و ربّما ردّ ایضاً أبو عبدالله بن جعل صاحب الکتابین: **نقض الکلام الراوندی و نقض الکلام الرّازی**[۸۵]، نفس هذه المسألة المشترکة بین هذین الاثنین. والدّلیل الآخر علی أنّ مسألة التّأکید علی أفضلیّة العقل و فضیلته کانت أکثر ما یکون مثاراً لاهتمام الشّیعة، أی المعتقدین بالإمام، أنّ أباالعلاء المعریّ یمتدح العقل بنفس النّغمة، و یوجّه قوله رأساً إلی من یعتقدون بضرورة الرّجوع فی حلّ المشکلات والمعضلات إلی الإمام، و یعیشون فی إنتظاره:

یرتجی النّاس أن یقوم إمام ناطق فی الکتیبة الخرساء

کذب الظّن، لا إمام سوی العقـ ـل مشیراً فی صبحه والمساء[۸۶]

و من المحتمل أن یکون ابن مسکویه و قد عنون فصلاً من کتابه **الفوز الأصغر** بعنوان **فی أنّ العقل ملک مطاع بالطبع**[۸۷] و أکدّ فیه أنّ أساس العقل أعلی الأسس، قد وقع تحت تأثیر هذا التیار الفکری.

و أمّا الفصل الثّانی، فمختصّ «بقمع الهوی وردعه مع جملة من رأی أفلاطون الحکیم». و فی هذا الفصل وضع الرّازی الهوی فی مقابل العقل و بیّن خواصّ کل منها و رغباته. إنّه یعتقد بأنّ رذائل النّفس الّتی ذکرها بالتّفصیل فی الفصول الأخری، إنّما هی نتیجة لتغلّب الهوی علی العقل. و یری وجوب إذلال الهوی و قهره عن طریق هدایة العقل. کما یری أنّ الفلاسفة الکبار، مُثُلٌ کاملة ممّن اجتهدوا فی هذا السّبیل إلی أقصی غایة و أعلی نهایة؛ و أنّهم، حتی یزمّوا الهوی و یقضوا علیه و یحتقروا رغبات النّفس، قد اجتنبوا النّاس و اصطنعوا «العزلة و تأبّوا الطّعام و الشّراب والدّار کوخاً کانت أم قصراً»[۸۸]. کما نشاهد أن کلمة الهوی» قد وردت فی أغلب الأبواب، و أن الرّازی ینسب إلیها الصّفات الرّذیلة کالغضب والکذب والبخل والغمّ والشّره والرّتب الدّنیاویة[۸۹] و ما إلی ذلک؛ الأمر الّذی کان من

جالينوس من قبل فى كتاب معالجة هوى النفس، فقد نسب الحرص والطّمع والشّره والغضب والحسد والأمل[٩٠] و غيرها إلى الهوى.

و استخدام كلمة الهوى فى مقابل العقل، قد ورد فى مواضع عديدة[٩١] لدى أفلاطون، فهو يعتبر الهوى حالةً أو جزءً من النفس، يوجب عن طريق قوّته غير المعقولة، كثيراً من التغييرات[٩٢]. قد روى أبوالوفاء مبشّر بن فاتک عن أفلاطون أنّه قال: إنّ أفضليّة العقل هى أنّ العقل يجعلک سيّد أيامک والهوى يجعلک عبداً لها[٩٣] و هكذا جالينوس أيضاً؛ فعند ما تعرض لبيان منشأ الخطاء (Error) والهوى (Passion) ذكر أنّ الهوى ينشأ من قدرة لا معقولة، و أنّه يتمرّد على الانقياد للعقل (Resaon)[٩٤]. أمّا تعبير «زمّ الهوى» الّذى تألفه العين فى الكتاب، فهو تعبير أفلاطونى. والرّازى فى هذا الفصل الثالث بالذّات يقول: «فزمّ الهوى وردعه واجب فى كل رأى و عند كل عاقل و فى كل دين»[٩٥]. كما يقول فى الفصل السّابع: «إنّ العاقل من يزمّ ببصيرة نفسه النّاطقة و قوّة نفسه الغضبيّة، نفسه البهيميّة حتّى يردعها»[٩٦]؛ ثم يأتى فى الفصل الثّامن عشر بذكر زمّ الهوى و قمعه و خداعه و مكائده[٩٧]. هذا، كما أنّه يدرج صفات الآدمى، على أساس الفصل بين العقل والهوى، تحت «عرض عقلى» و «عرض هوائى»[٩٨]؛ و يفرّق بين ما يأمر به العقل و ما يأمر به الهوى، على النّحو من أنّ العقل دائما يتبصّر عواقب الأمور، و يختار الأفضل و الأرجح الأصلح فى النّهاية، مهما تحمّل من الألم والمشقّة فى بادىء الأمر؛ أمّا الهوى، فعلى خلاف ذلک[٩٩] فاتّباع الرأى الهوائى يكون بدون حجّة ظاهرة و عذر واضح، و إنّما بصرف الميل و حبّ النّفس؛ على حين أن اتّباع الرأى العقلى يكون بدليل واضح و عذربيّن، و لو أنّ النّفس تكرهه و لا تستطيبه[١٠٠]. و يقول:

«من أجل أنّ الهوى يتشبّه فى مثل هذه الأحوال بالعقل و يدلّس نفسه و يوهم أنّه عقلىّ لا هوائىّ و أنّ ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلّى ببعض الحجاج و يقنع ببعض الإقناع، لكن إقناعه و حجّته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنّظر المستقيم أن تدحض و تبطل». و أخيراً يقول: «و الكلام فى الفرق بين ما يريه العقل و ما يريه الهوى باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقله إلى هذا الموضع اضطراريّاً»[١٠١].

و الواقع أنّ القياسات الّتى لا تقوم على البرهان والعقل، تضعف فى صناعة البرهان بالقياسات العقليّة. كما يشير الرازى فى أحد المواضع إلى وجوب التبصّر بعواقب الأمور و اواخرها بطريق «التّمثيل والقياس العقلى» و تنكب الأمور الضارّة و المسارعة الى الأمور

النافعة[١٠٢] أمّا تعبير القياس العقلى، فقد تكرّر استخدامه فى الكتب الفلسفيّة، و هو يعنى البرهان[١٠٣].

و أما كلمة «الهوى»، فتشاهد مقصورةً و ممدودةً فى مواضع متعددة من القرآن[١٠٤]، و إخراجها أهل اللغة فى أحد معانيها، بمعنى ميل النفس و إراداتها[١٠٥]؛ و فى تفسير «و أفئدتهم هواء» قيل: أنّه «لا عقول لهم»[١٠٦]؛ كما أنّها تستعمل فى الأدب العربى مقابل العقل، و فى ذلک يقول ابن دريد فى مقصورته:

و آفة العقل الهوى، فمن علا   على هواه عقلُه، فقد نجا[١٠٧]

و يضع الرّازى العقل والهوى فى مقابل النّفوس الثّلاث؛ فما كان من موادّ الهوى، كان من آفات العقل: فهو يضعف النّفس النّاطقة و يقوّى النّفس الشّهوانيّة و الغضبيّة[١٠٨] أمّا النّفوس الثّلاث، فقد أخذها الرّازى عن أفلاطون، و فى هذا الفصل الثانى يقول:

«إنّ فلاطن شيخ الفلاسفة و عظيمها يرى أنّ فى الإنسان ثلاث أنفس يسمّى إحداها النّفس النّاطقة والإلهيّة والأخرى يسمّيهاالنّفس الغضبيّة والحيوانيّة والأخرى يسمّيها النّفس النّباتيّة والنّامية والشّهوانيّة. و يرى أنّ النّفسين الحيوانيّة والنّباتيّة إنّما كوّنتا من أجل النفس النّاطقة. أمّا النّباتيّة فلتغذّو الجسم الّذى هو للنّفس النّاطقة بمنزلة آلة و أداة... فأمّا الغضبيّة فلتستعين بها النّفس النّاطقة على قمع الشّهوانية... و ليس لهاتين النّفسين ـ أعنى النّباتيّة والغضبيّة ـ عنده جوهر خاص يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النّفس النّاطقة...» ثم يقول: «و يرى أن يجتهد الإنسان بالطّبّ الجسدانىّ و هو الطّبّ المعروف، والطّبّ الرّوحانىّ و هو الإقناع بالحجج والبراهين، فى تعديل أفعال هذه النّفوس لئلّا تقصّر عمّا أريد بها و لئلّا تجاوزه». ثم يشرع فى بيان تفريط هذه النّفوس و إفراطها[١٠٩].

فهذا التّقسيم الثلاثىّ للنّفس، الّذى ظهرت الفضائل الأربعة بناءً عليه، هو من ابتكارات أفلاطون؛ هذه الفكرة الّتى تركت أثراً ظاهراً فى المسلمين؛ فقد أشار أفلاطون فى موارد متعدّدة إلى أجزاء النّفس الثّلاثة؛ من ذلک فى كتاب **الجمهوريّة** حيث يقول: لنتذكّر أنّنا قسمنا النّفس إلى ثلاثة أجزاء، و نحن نستطيع عن طريق نسبة كلّ منها للآخر، أن نشخص الطّبائع المختلفة: العدالة والعفّة والشّجاعة والحكمة[١١٠]؛ و فى كتاب **طيماوس** حيث يقول: لقد قلت مراراً أنّ أنواع النّفس الثّلاثة قد وضعت فينا، و لكلّ منها حركة؛ و لاكرّر على وجه التلخيص، أنّه اذا تعطّلت أىّ منها و لم تؤدّ حركتها الطّبيعية، فإنّها تضعف جدّاً. أمّا ما يتعهّد بالتّربيّة منها و يؤدّى فعاليّته، فيصبح قوياً للغاية[١١١].

كما أشار جالينوس هو الآخر إلى هذه النّفوس الثّلاث فی مواضع مختلفه من كتاب **جوامع طيماوس فی العلم الطبيعي**: من بينها، هناک حيث اختتم بحث الأمراض البدنيّة و تناول الأمراض العارضة على النّفس؛ فهو يوصی أولاً بالعناية بصحّة هذين الاثنين، البدن والنّفس معاً، والمحافظة عليهما فی حالة اعتدال؛ ثمّ يقول بعد ذلک : يجب أن تتوافق النّفس والبدن، فاذا تغلب أحدهما على الآخر، فانّ ذلک يستوجب أمراضاً؛ و للحيلولة دون ذلک، ينبغی أن نعيد النّفس عن طريق الفكر والتّعلّم، والبدن عن طريق الرّياضة، الی الاعتدال الطّبيعی؛ والنّفس الّتی تتعهّد بتدبير هذا الأمر،النّفس الالهيّة؛ و يجب عليها أنّ تتريض بحركاتها المخصوصة حتّی تكون أكثر صحّة وقوّة: فإذا ما وجدت النّفس الغضبيّة والشّهوانيّة رياضتيهما، على حين أهملت النّفس النّاطقة فلم تجد رياضتها، قويت هاتان النّفسان البهيميّتان، وضعفت النّفس النّاطقة الّتی جعلها اللّه موجباً لسعادة الآدمی. و ما أسعد من كانت هذه النّفس فيه أكثر قوّة و سيطرة[۱۱۲] و كذلک فی كتابه **كتاب الأخلاق** يذكر النّفوس الثّلاث و حركاتها بالتّفصيل: ممّا جاء ملخّصه **فی مختصر كتاب الأخلاق**: فهو يقول: إنّ حركات النّفس الشّهوانية والنّفس الغضبيّة، مضرّة بقوی النّفس النّاطقة: فالنّفس الشّهوانيّة مباينة للنّفس النّاطقة، و قد وضعها اللّه فی الآدمی لأنّها ضرورية للحياة و التّناسل[۱۱۳]؛ والنّفس الغضبيّة هی الأخری بالنّسبة للنّفس النّاطقة بمنزلة الكلب للصيّاد و الحصان للفارس، فهذا الكلب و هذا الحصان، يساعد أنّ الصيّاد والفارس حسب إرادتيهما، و إن اتّفق أحياناً أن يتصرّفا على خلاف ارادتيهما[۱۱۴].

أمّا حميدالدين الكرمانی فيعمد فی إيراداته على الرّازی الی انتقاد هذا القول الّذی رواه الرّازی عن أفلاطون: «بكون النّامية الشّهوانيّة والغضبيّة الحيوانيّة والنّاطقة الإلهيّة، أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد، قياماً بماله جعل، كمالا للشّخص، يستحقّ بكلّ فعل منها أسماء... كالنّجار الّذی تصدر عنه أفعال بآلاته و يقال إذا ثقب بالمثقب أنّه ثاقب و إذا نشر بالمنشار أنّه ناشر و إذا نجّر بالقدوم إنّه نجّار و هو واحد، و تبطل منه هذه الأفعال إذا ترک الآلة، و كربّان السّفينة الّذی يأمر برفع الشّراع و حطّه و إرساء الأنجر و جذبه و نزف الماء من الجمّة و قذفه والغوص فی الماء لسدّ منفذه إلی السّفينة و إصلاحه، تبطل هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلی البرّ، و هو واحد[۱۱۵]». إلاّ أنّه كما سبق ان قيل، فإنّ أغلب المعارضين للرّازی كانوا ممّن يستلهمون أرسطو و أتباعه؛ و قد انتقد أرسطو هذا التّقسيم و سار أتباعه على غراره.

فأرسطو فی **كتاب النفس** يقول : أنّی لنا إمكان العلم بأجزاء النّفس، ماهی، و ما عددها؛ فمن الواضح أنّ عددها من جهة، لا يتناهی، و لا يكفی أن نمّيزها كبعض الفلاسفة الی جزء عاقل (= ناطقة) و جزء غضبیّ و ثالث شهوانیّ، أو نقسّمها كبعض آخر إلی جزء عاقل و آخر غير عاقل؛ هذا، لأنّنالوبحثنا عن المميّزات الّتی تبتنی عليها هذه الأقسام الثلاثة، لتأتّت لدينا أجزاء أخری، يمتاز أحدها عن الآخر أيضاً[۱۱۶].

و ثامسطيوس (Themistius) فی تفسير المقالة الثالثة من كتاب **فی النفس** لأرسطو De Anima، بعد أن يحصر النّفس فی قوّتين محدودتين، يعنی الحاكمة والمحرّكة، يتصدّی فی الأثناء للبحث فيما إذاكانت هاتان القوّتان جزء من النّفس منفصلاً بالمقدار والمعنی، أم أنّهما عين النّفس؛ و إذا كانتا جزءً من النّفس، أتكونان غير هذه القوی الثّلاث المشهورة المعروفة بالفكريّة والغضبيّة والشّهوانيّة، أم أنّهما إحداها؛ و فی هذا أيضاً شکّ كثير، إذ هل النّفس لها أجزاء متميّزةً بالمقدار والموضع، أم لها قوی كثيرةً مستقرّةً فی موضع واحد كما تستقرّ الحلاوة فی العبير والبياض فی التّفّاح؛ فإذاكانت هذه القوی أجزاءً للنّفس، فما عددها؟ أهی منحصرة بهذه القوی الثّلاث للنّفس كما يعتقد جماعة بذلک، أم أنّها أكثر، إذا أنّه يظهر من تعداد أجزاء النفس أنّ إحصاءها و عدّها أمر صعب[۱۱۷].

كما أنّ جالينوس أيضاً يشير إلی وجود هذه النّفوس الثّلاث و واقعيّتها، و إن كان يقف على الهامش بالنّسبة لكيفيّتها و ما أورده الأرسطيّون عليها؛ فهو فی أوّل كتابه **الاخلاق**، الّذی يروی فيه عقيدة الفلاسفة القدماء و أرسطو والمتأخّرين من الفلاسفة عن الأخلاق فيما إذا كانت من أجل النّفس النّاطقة أو غير النّفس النّاطقة، يقول : لقد بيّنت هذا فی كتابی الموسوم بـ**آراء بقراط و أفلاطون** حيث و ضّحت تماماً أنّ فی الآدمی شيئاً يقبل الفكر به الصّورة، و شيئاً آخر يظهر به الغضب، و شيئاً ثالثا تنشأ عنه الشّهوة؛ و لا استشعر الهيبة فی أنّ تكون هذه الأشياء نفوساً مختلفةً، أو أجزاء نفس الانسان، أو ثلاث قویً مختلفة لجوهر واحد؛ و الآن فی هذا الكتاب، أطلق على الشّیء الّذی يحصّل منه الفكر، النّفس النّاطقة والنّفس المفكّرة، سيّان كان ذلک الشّیء نفساً على حدة أو جزءً أو قوّة؛ والشّیء الّذی ينشأ عنه الغضب نفساً غضبيّة أو نفساً حيوانيّة؛ والشّیء الّذی تنبعث منه الشّهوة، نفساً شهوانيّة أو نفساً نباتيّة[۱۱۸].

و هكذا ممّا تقدّم، يتّضح أساس و أصل فكرة تقسيم النّفس؛ هذا التّقسيم الثّلاثی، الّذی ورد عند الرّازی، و كان أيضاً منشأ الإيرادات الّتی أوردها حميدالدّين الكرمانی عليه.

فإن كانت هناک کلمة تقال، فهى أنّ نظرية النّفوس الثّلاث والفضائل الأربع، الّتى تستمدّ أصلها من أفلاطون، كان لها الأثر المهمّ على كتب الأخلاق الإسلامية؛ فقد نقل المسلمون كلّ هذا مع طفيف من الاختلاف؛ كما أسّسوا تقسيماتهم و تعريفاتهم على ذلک الأساس[119]. بمعنى أوّلاً أنّهم ذكروا الفضائل الأربعة، ثم ذكروا الرّذائل الّتى تمثّل الطّرف المقابل لها؛ و إذّاک جعلوا كلا من هذه الطّبائع الثّمانية جنساً تندرج تحته أقسام. و **تهذيب الأخلاق** لابن مسكويه، مثل كامل لهذا المنهج. أمّا الرّازى، فكماسبق أن أشير قد أسّس كتابه على قاعدة العقل والهوى، و كان يعتقد بأنّ الفضائل والرّذائل مظهر لهما.

و أمّا الفصل الرّابع[120]، فقد عنونه الرّازى بعنوان «فى تعرّف الرّجل عيوب نفسه»؛ و هو عنوان مقالة لجالينوس، و قد سبق أن تعرّضنا لها بالحديث. كما أنّ الرّازى يصرّح فى ختام هذا الفصل، بأنّ هذا الفصل خلاصة مقالة ذلک الحكيم، فيقول :

«من أجل أنّ كلّ واحد منّا لا يمكنّه منع الهوى محبةً منه لنفسه و استصواباً و استحساناً لأفعاله، و أن ينظر بعين العقل الخالصة المحضة إلى خلائقة و سيرته ـ لا يكاد يستبين ما فيه من المعايب و الضّرائب الذّميمة، و متى لم يستبن ذلک فيعرفه لم يقلع عنه إذ ليس يشعر به فضلاً عن أن يستقبحه و يعمل فى الإقلاع عنه ـ فينبغى أن يسند الرّجل أمره فى هذا إلى رجل عاقل كثير اللّزوم به والكون معه، و يسأله و يضرع إليه و يؤكّد عليه أن يخبره بكلّ ما يعرفه فيه من المعايب، و يعلّمه أنّ ذلک أحبّ الأشياء إليه و أوقعها عنده، و أن المنّة عليه منه تعظم فى ذلک والشّكر يكثر، و يسأله أن لا يستحييه فى ذلک و لا يجامله، و يعلمه أنّه متى تساهل و ضجّع فى شىء منه فقد أساء إليه و غشّه واستوجب منه اللاّئمة عليه[121]». و لقد توجّه ابن مسكويه هو الآخر إلى هذا الموضوع الّذى يجد أصله لدى جالينوس، الاّ انّ له رأياً مخالفاً فى هذا الصّدد؛ فهو يقول : يجب على من يريد صحّة نفسه أن يستقصى عيوبها، و لا يقبل ماقاله جالينوس فى هذا الباب[122]؛ كما يتبيّن عقيدة جالينوس بعد ذلک بالتّفصيل. أما رأى جالينوس فقد كان ذائعا لدى علماء الاسلام؛ و يروى أبوالوفا مبشّر بن فاتک أيضاً عن جالينوس أنّه قال : إذا اختار رجل آخر ليفحص ما يؤدّيه كلّ يوم و يبيّن له صوابه من خطيئة، فمن العبث أن يظنّ فى نفسه انّه أعقل الرّجال[123].

و قد أشار جالينوس فى موارد متعدّدة من كتابه **علاج هوى النفس** إلى هذا الموضوع؛ و فيما يلى أحد هذه الموارد، إذ يقول : من حيث أنّنا نحبّ أنفسنا إلى حدّ الإفراط، كان من غير الممكن أن نطّلع على هواها و ندرک أخطاءها؛ و من ثمّ ينبغى أن نحيلها إلى

عهدة آخر. ثم يقول عن ذلک الشّخص الآخر و كيفيّة انتخابه، إنّه : إذا رأيت فى بلدتک شخصاً أو سمعت بفضله و انّه موضع لحمد النّاس، فهو لا يتملّق أحداً بمدحه، يجب أن تقترب منه لترى ما إذا كان على ما يقوله النّاس عنه و ما يمتدحوه به، أم لا؛ فإن رأيت أنّه يتردّد على منازل الأغنياء و أرباب القدرة أو حتّى يذهب إلى منزل السّلطان، و أنّه يحترمهم لذهبهم و قوّتهم و يجالسهم على مائدة واحدة، فتيقّن أنّهم كذّبوک القول بأنّ هذا الرّجل لا يقول إلاّ الحقيقة و إنّما وجوده كلّه شرّ؛ لأنّه طالب الوجاهة و الجاه و الذّهب و القوّة. أمّا إذا رأيت أنّه رجل لا يتملّق الأقوياء و المقتدرين مطلقاً و لا يذهب لزيارتهم و لا يجلس على موائدهم، بل يعيش طبق الأصول الصّحيحة، فاعلم أنّ ذلک الرّجل من يقول الحقيقة؛ فتقرّب إليه، و التمس منه فى الخلوة أن يكشف لک فى الحال ما فيک من أثر لهوى النّفس؛ و قل له إنّک ستكون كثير الامتنان من خدمته هذه، و ستعتبره فى منزلة أعلى ممّن ينقذک من المرض الجسمانى. فإن لم يقل لک شيئاً بهذا الخصوص بعد مدّة، تقرّب إليه ثانيةً ملحّاً عليه؛ فإن قال هذه المرّة إنّه لا يرى منک ما يحكى عن هوى النفس، لا تتعجّلنّ تصديقه و لا تحسبنّ أنّک قد تحرّرت من الخطأ فجأة، بل احتمل أنّ ذلک الشّخص لم يولک العناية الوافية، و أنّه قد غفل عن هذا الأمر، أو أنّه خشى لو أخبرک الحقيقة يصبح محلاًّ لنفورک منه، أو أنّه لم يصدّق أنّک تودّ من صميم قلبک و روحک أن تقف على خطاياک[124].

و يشير الرّازى فى ختام هذا الفصل إلى أنّ الآدمى يجب أن يقف على عيوبه عن طريق الجيران و زملاء العمل و الأصدقاء و حتى الأعداء. و يقول إنّ جالينوس كتب فى هذه الشأن كتاباً أطلق عليه **فى أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم** و فيه يذكر فوائد عادت عليه من قِبَل أحد أعدائه. و كان لمقالة جالينوس هذه أيضاً شهرة عظيمة؛ و قد ذكرها ابن مسكويه فى كتابه و قال : إن هذا المطلب، يعنى، استفادة السّعداء من أعدائهم، صحيح، و لا يختلف مع ذلک أحد. و هذه الفكرة هى منظور الشّاعر العذب البيان، سعدى حيث قال :

أيـن العـدوّ الفـاجر الخبيث   حتّى يطّلعنى على عيبى[125]

و هكذا يقول الرّازى فى مكان آخر بخصوص عدم اطّلاع الآدمىّ على عيوب نفسه : إنّ الآدمىّ أعمى عن عيوب نفسه و هو يتصوّر القليل من محاسنه أكثر مما هى عليه[126].

و هذا التّعبير أيضاً له سابقة فى كلام أفلاطون، حيث يقول : لقد وضع فى طبيعة الآدمى أنّه يغضّ الطرف عن خطاياه المحبوبة، و ليس هناک محبوب للآدمى أحبّ من النفس[127]. و من قوله أيضاً : العاشق أعمى بالنّسبة للمعشوق[128].

و يذكر جالينوس هذا المطلب فی كتاب معالجة هوی النّفس بتفصيل أكثر علی هذا النّحو : ... كما يقول ايزوب، زنبيلان معلّقان فی عنقنا، أحدهما من الأمام و الآخر من الخلف. فأمّا الزّنبيل الأمامی فمملوّ بعيوب الآخرين و الزّنبيل الخلفی مملوّ بعيوبنا؛ و لهذا نری عيوب الآخرين، و أمّا عيوبنا فنبقی عنها غافلين. و قد بيّن أفلاطون دليل هذا الوجه، من أنّ عين العاشق بالمعشوق عمياء؛ و بناءً عليه، إذا كان كلّ منّا يحبّ نفسه أكثر من أیّ شیء، فإنّ ذلک يقتضی أن يكون أعمی بالنّسبة لها؛ فكيف يمكّنه إذن أن يری سيّئاته؟ و كيف يمكّنه تشخيص خطئه؟[۱۲۹].

و هذا هو المضمون بالذّات، الّذی يشاهد فی الأحاديث النّبويّه بصورة «حبّک الشّیء يعمی و يصم»[۱۳۰] كما قد استعمل فی الأدب الفارسی أيضاً. يقول مولوی :

أنـا فـی وجـودک لا وجـود لی   فانا محبّ، و الحبّ يعمی و يصم[۱۳۱]

كما أنّ المثل الّذی ضربه ايزوب[۱۳۲] يشاهد عيناً فی كتاب **مختصر الأخلاق لجالينوس**؛ و يحتمل أن يكون من قام بتلخيص الكتاب قد حذف اسم ايزوب للاختصار، و نسبه الی حكيم، و فيما يلی عين العبارة الواردة فی هذا الكتاب :

و قد قال حكيم : إنّ فی عنق كلّ واحد من النّاس مخلاتين واحدة من قدّامه و أخری من خلفه و فی الّتی بين يديه عيوب النّاس و فی الّتی من خلفه عيوب نفسه و لذلک يری كلّ واحد من النّاس عيب غيره علی الاستقصاء و الحقيقة و لا يری شيئاً من عيوب نفسه»[۱۳۳].

و يدرج الرّازی الباب الخامس تحت عنوان «فی دفع العشق و الإلف و جملة من الكلام فی اللّذة». و هو يستهلّ كلامه عن العشق بقوله : إنّه هذه البليّة بعيدة عن طبائع من علت هممهم و كبرت نفوسهم من الرّجال؛ فليس أشقّ علی أمثالهم من الخضوع و الخشوع و إظهار الاحتياج و العوز؛ إنّهم عند ما يدور بخلدهم أنّ العشّاق لا مندوحة مبتلون بمثل هذا القبيل من الحيرة، يتأبّون بأنفسهم عن هذه الورطة؛ و حتّی إذا ابتلوا بها فإنّهم يجتهدون فی أن يتحمّلوا حتّی يخرج الهوی من قلوبهم؛ و هكذا حال أولئک المشتغلين بالأعمال المهمّة و المشاغل الضّروريّة دنيويّة كانت أم دينيّة... أمّا الخنثون من الرّجال و الغزلون و الفرّاغ و المترفون و المؤثرون للشّهوات الّذين لا يهمّهم سواها و لا يريدون من الدنّيا إلاّ إصابتها، و يرون فوتها فوتاً و أسفاً، و ما لم يقدروا عليه منها حسرةً و شقاءً فلا يكادون يتخلّصون من **هذه البليّة؛ لا سيّما إن أكثروا النّظر فی قصص العشّاق و رواية الرّقيق الغزل من الشّعر و سماع**

الشّجی من الألحان و الغناء ..» ثم يصل بالحديث الی العشق الحيوانیّ و اللّذة الجسمانيّة. فيقول : «إنّ العشّاق يجاوزون حدّ البهائم فی عدم ملكة النّفس و زمّ الهوی و فی الانقياد للشّهوات». كما أنّه أورد فصلاً مشبعاً فی معرض الجواب علی أهل الظّرف و الأدب، ممّن يغتابون الفلاسفة فی هذا الصدد. يقول : «إنّهم يدّعون بأنّ العشق خاصّ بالطّبائع الرّقيقة و الأذهان اللّطيفة، و إنّ كثيراً من الأدباء و الشّعراء و السّراة و الرّؤساء و حتّی الأنبياء، كان لهم حظّهم من هذه الموهبة، علی حين أنّ واقع الأمر علی العكس. لأنّ أصحاب الطّبائع الغليظة و الأذهان البليدة ممّن يكون مجال الفكر و النّظر لديهم محدوداً، هم الّذين يقبلون علی الميول النّفسانية و اللّذّات الشّهوانية؛ فاليونان، مع أنّ طبائعهم أرقّ و حكمتهم أكثر ظهوراً من غيرهم، إلّا أنّ العشق قليلاً ما يری بينهم. ثم يروی مناظرته مع واحد من هذا القبيل من الأدباء كان يظنّ أنّ العلم منحصر فيما لديه، و أمّا ماوراء ذلک فهو الجهل أو الرّيح علی حدّ التّعبير؛ و هناک يسأله الرّازی، هل العلوم اضطراريّة أم اصطلاحيّة؛ و ما هما الاّ جوابان حتّی ألزم ذلک الأديب و تغلب عليه؛ و الشّيخ الّذی دارت هذه المناظرة فی حضوره يتضاحک و يقول له : «ذق يا بنیّ طعم الّذی هو علی الحقيقة علم»[۱۳۴]. هذا، و قد اقتبس إليا النّصيبينی مطران نصيبين قصّة الرّازی هذه، فی الرّسالة التی كتبها للأستاذ أبی العلاصاعد بن سهل الكاتب، و التّی ذكر فيها مناظرته مع الوزير المغربی[۱۳۵].

و كثيراً ماورد ذمّ العشق و مدحه فيما كان لدی المسلمين من المنابع؛ الاّ أنّ الرّازی كان فی ذمّة للعشق واقعاً تحت تأثير الحكماء اليونان، و خاصّة أنّه يصرّح بأنّ العشق فی اليونان قليل، و أنّ فلاسفتهم يصرفون رقّة طبع أذهانهم و لطافتها إلی المعضلات العلميّة[۱۳۶].

كما روی عن سقراط أنّه قال : العشق جنون، و له ألوان مختلفة كما للجنون من ألوان مختلفة[۱۳۷]. و روی عن أفلاطون أنّه قال : العشق علی نوعين إلهیّ و إنسانیّ؛ الأوّل ممدوح محمود، و الثّانیّ معيب مذموم[۱۳۸]. و قال أرسطو فی كتاب **أخلاق نيكوماخس** : العشق الظّاهری لا دوام له، لأنّ العاشق يحبّ المعشوق للذّة، و المعشوق يحبّ العاشق للمنفعة، و كلا اللذّة و المنفعة فان[۱۳۹]. كما يشاهد عين هذا البيان فی كتاب **أخلاق أدميا**[۱۴۰] *Ethica Eudemia* و هو نفس التّعبير الّذی عبّر عنه ابن مسكويه : «أحد هما يلتذّ بالنّظر و الآخر ينتظر المنفعة»[۱۴۱].

و قيل فی مدح العشق، إنّه منبع النّسب العلويّة و الفلسفيّة و أصلها جميعاً؛ و لو لم

یکن العشق لمّا وجدت الحرکة و المحرّک و الکامل و المکمّل فی الوجود(۱۴۲). و حدّث أنّ قالوا لعالم: أنّ ابنک أصبح عاشقاً، فقال: لا بأس علیه. فسیجعله العشق لطیفاً ظریفاً دقیقاً(۱۴۳). فالدّعوی فی کلام الرّازی إذن، و بناء علی هذین الطّرفین، مشخّصة فی سائر المنابع أیضاً. علی أنّه ممّا لا یحتمل الشکّ، أنّ قصد الرّازی هو العشق الظّاهری الإنسانی؛ ماذا و الاّ، فلا خلاف هناک بینه و بین أستاذه أفلاطون فی صدد العشق المنزی الحقیقی. هذا، إلی أنّه یروی فی نفس هذا الباب قصّة أفلاطون و التّلمیذ العاشق لحرفته، و کیف أنّ أفلاطون تغلب علیه و ألزمه الدّلیل و البرهان حتّی غسل قلبه من العشق و لازم مجلس أفلاطون العلمی(۱۴۴).

و نجد مسألة ذمّ العشق و نسبتها إلی الحکماء الیونان، هذه المسألة الّتی یمیل الرّازی أیضاً إلیها، انعکاسها فی بعض المنابع الاسلامیّة: منها ما نراه لدی أبی الحسن علیّ بن محمّد الدّیلمی فی الکتاب الذی ألّفه عن العشق و المحبّة، و فیه ینقل أنظار الحکماء و الالهیّین و المتکلّمین و الفلاسفة و المنجّمین و الأطبّاء و المتصوّفین: حیث یروی أنّ أحد تلامذة أرسطو سأله: أیّها الحکیم، أخبرنا عن ماهیّة العشق و عمّا یتولّد منه: فقال فی جوابه: العشق طمع یولد فی القلوب و یتربّی فیها، و أخیراً ینتهی إلی الغمّ و السّهاد و الحزن و فساد العقل. و یقول مؤلّف الکتاب (= الدّیلمی): یتّضح من هذا الجواب أنّ السّائل کان طبیعیّاً و قد أجیب بما یتّفق و حاله فقد کان أرسطاطالیس رجلاً إلهیّاً(۱۴۵). و یروی کذلک فی الفصل الّذی أورده عن ذمّ العشق، عن فورس الطّبیب أنّه قال: انّ العشق قلیل فی بلاد الیونان، لأنّ أکثر النّاس یشتغلون بالطّبّ و الفلسفة و لا یشوبون أنفسهم بهذه الشّائبة. کما یروی عن طبیب آخر أنّه قال فی جواب علی سؤال عن العشق: إنّ العشق ینشأ من تأخیر المعرفة، و العشّاق جمیعاً ضعاف العقول.

و یقول مؤلّف الکتاب بعد ذلک بالتّفصیل بین الیونان و الطّبیعیین، و یقول: إنّ العشق و المحبّة عند الیونان نادرة، لانصراف همّهم الأکبر إلی الالهیّات؛ أمّا الطّبیعیّون فلا عذر لهم فی أن یعیبوا العشق، لأنّ همّهم لا تتجاوز عالم الطّبیعة(۱۴۶). و بناءً علیه، یتجلّی کیف کان الرّازی، و هو الطّبیب الفیلسوف، میّالاً فی هذا الأمر الی أسلافه من الأطبّاء و الفلاسفة الیونانیّین، معتقداً بضرورة بقائه بعیداً عنه، حتّی یوفر لنفسه فراغ البال الّذی یمکّنه من التحقیق العلمی و التحصیل.

ثمّ یتعرّض الرّازی فی نفس هذا الفصل لبحث اللذّة، فیقول: «و یظنّ بها من لا ریاضة

له أنّها حدثت من غیر أذی تقدّمها، و یتصوّرها مفردة خالصة بریّة من الأذی. و لیست الحال علی الحقیقة کذلک بل لیس یمکن أن تکون لذّة بتّة الاّ بمقدار ما تقدّمها من أذی الخروج عن الطّبیعة». و حتّی یمهّد لأصل اللذّة هذا، یعرّفها علی أنّها هی الرّجوع إلی حالتنا الأولی الطّبیعیّة بعد الخروج منها بسبب أمر مؤذ. و مثال ذلک: «رجل خرج من موضع کنین ظلیل إلی صحراء ثم سار فی شمس صیفیّة حتّی مسّه الحرّ ثمّ عاد إلی مکانه ذلک، فانّه لا یزال یستلذّ ذلک المکان حتی یعود بدنه إلی حالته الأولی، ثم یفقد ذلک الاستلذاذ مع عَوْدِ بدنه إلی الحالة الأولی، و تکون شدّة التذاذه بهذا المکان بمقدار شدّة إیلاغ الحرّ الیه و سرعة هذا المکان فی تبریده. و بهذا المعنی حدّ الفلاسفة الطّبیعیّون اللذّة(۱۴۷)، فإنّ حدّ اللذّة عندهم هو أنّها الرّجوع الی الطّبیعة ...» و بعد هذا یقول: إنّه بیّن هذا الموضوع بالتّفصیل فی مقال کتبه بعنوان **فی مائیّة اللذّة** و قد نوّه من فهرسوا لکتب الرّازی بکتابه هذا عن اللذّة(۱۴۸). کما أنّ للرّازی فی هذا الباب مناظرات مع أبی الحسن الشّهید بن الحسن البلخی الفیلسوف المتکلّم الشّاعر المتوفّی قبل سنة ۳۲۹، دوّنت بصورة مقالة أشار الیها أبوریحان البیرونی بعنوان **فیما جری بینه و بین الشّهید البلخی فی اللذّة**(۱۴۹). و ممّا یبعث علی الأسف أن یدنا خالیة من أیّ أثر لمقالتی الرّازی هاتین، اللّهمّ الاّ ما یقدّمه ناصر خسرو الفیلسوف الشّاعر المعروف فی کتاب **زاد المسافرین** علی سبیل الرّد و النّقض. و یستنبط من مقارنة کلام الرّازی فی **الطّبّ الروحانی** بما جاء فی **زاد المسافرین** أنّ الحکیم ناصر خسرو، قد وقع علی أصل مقالة الرّازی؛ فهکذا یقول ناصر خسرو: «قول محمّد زکریّا هو أنّه یقول: اللذّة لا شیء الاّ الرّاحة من التّعب و لا تکون اللذّة إلاّ علی أثر التّعب» و یقول: «إذا اتّصلت اللذّة صارت تعباً»، و یقول: «و حالما لا تکون لذّة و لا تعب فهی الطّبیعة، و هی لا تدرک بالحسّ»(۱۵۰): ثمّ وجّه مثالها علی هذا النّحو: «و إذّاک شرح ابن زکریا هذا القول، فقال: «کرجل فی منزل لا هکذا بارد فیرتعد من البرودة و لا هکذا حارّ فیتصبّب عرقاً، حتّی یعتاد جسده علی ذلک المنزل فلا یحتر فیه و لا یتبرّد؛ و فجأة ترتفع الحرارة فی المنزل حتّی یرهق الرّجل و تنحلّ طاقته و یفقدها؛ ثمّ یهب بعد ذلک نسیم بارد فی المنزل شیئاً فشیئاً؛ فإنّ هذا الرّجل الّذی کان متعباً فیه بما أُخرج به عن طبیعته، یبدأ التلذّذ بهذه البرودة، لأنّه أخذ فی الرّجوع الی الطّبیعة، حتّی یعود بتعبه إلی ما کان علیه قبلاً أی، لا برودة و لا حرارة»(۱۵۱).

و لفکرة الرّازی هذه، سابقة فی آثار أفلاطون و جالینوس و غیر هما من الفلاسفة القدّامی؛ فقد أورد أفلاطون فی کتاب فیلبس Philebus المبتنی علی الحواریین سقراط و

بروتارخس (Protarchus) و فيلبس، ما يأتی :

بروتارخس : ما هما (= اللذّة و الألم) و كيف نجدهما؟

سقراط : إذا لم يكن قد اشتبه علیّ، فقد قلت مراراً إنّ الألم و الوجع و التّعب و عدم الرّاحة و أنواعها جميعاً، تنشأ نتيجةً لفساد الطّبيعة...

بروتارخس : أجل، لقد قيل هذا الموضوع عدّة مرّات.

سقراط : و لقد اتّفقنا نحن أيضاً على أنّ اللذّة إعادة الحالة الطّبيعية؟

بروتارخس : حقّاً»(۱۵۲)

و هكذا روى جالينوس فی كتاب **جوامع كتاب طيماوس فی العلم الطّبيعی** : ثمّ قال (= طيماوس)، إنّ أفلاطون بعد ذلک قال عن اللذّة و الألم : «أما أمر اللذّة و الألم فالتّفكير فيه واجب على هذا الأساس؛ لأنّ كلّ أثر يخرج بجملته عن المجرى الطّبيعی و يظهر دفعة، يحدث الألم؛ و العودة بنفس المنوال إلى الحالة الطّبيعيّة، تحدث اللذّة؛ أمّا ما يظهر بالتّدريج، فغير محسوس؛ و ما كان على عكس ذلک، فإنّ نفس ذلک الأثر يظهر فی العكس أيضاً؛ و ما يحدث بسهولة لا يحسّ، فلا لذّة هناک و لا ألم»(۱۵۳). و قد نسبت نفس العقيدة إلى جالينوس : يقول أبوالحسن العامری : قال جالينوس : «الألم عبارة عن خروج البدن من الحالة الطّبيعيّة فی وقت قليل و بمقدار كبير؛ فلو أنّه خرج بمقدار قليل لم يحدث الألم، و كذلک لو خرج بمقدار كبير فی مدّة كبيرة؛ و اللذّة عبارة عن الرّجوع إلى الحالة الطّبيعيّة فی مدّة قليلة، فلو أنّه رجع، سواء بمقدار قليل أو كبير، و إنّما فی مدّة كبيرة، فالظّاهر أنّ الألم يظهر، و لكنّه لا يستتبع لذّة». كما ينقل العامریّ فی هذا الباب قول غرغوريوس من أنّه قال : «إنّ التّعب ينشأ من التّحول إلى خلاف المجرى الطّبيعی، و الرّاحة من التّحوّل إليه»(۱۵۴).

و بين المسلمين، علاوة على الرّازی، نجد ابن مسكويه قائلاً بهذا التّعريف للّذة و الألم، و ذلک حيث قال : «اللذّة تحصل للملتذ إذا كان قد حصل له ألم من قبلها؛ فاللذّة عبارة عن وجود الرّاحة من الألم؛ و كلّ لذّة حسّية عبارة عن التّخلّص من الألم و التّعب»(۱۵۵). كما يعتقد البعض أيضاً، أنّ هذا الرّأی الّذی قاله أفلاطون فی البداية، لم يفهم على وجهه الصّحيح؛ فأبوالحسن الطّبری يصرّح فی الفصل التّاسع و الأربعين، عن اللذّة و الألم، من كتابه، بأنّ علّة اختلاف المتأخّرين فی أمر اللذّة و الألم، هی عدم فهمهم لنظر أفلاطون حيث قال : «الألم يستحيل إلى لذّة و اللذّة إلى ألم؛ و لو أنّ اللذّة و الألم هما طرفا حالة الاعتدال؛ و لكلام أفلاطون تفسير غامض، أخطأ الكثيرون ممّن أطّلعوا عليه، فعدلوا عمّا قاله»(۱۵۶). و

هناک، حيث أقام أفلاطون اللذّة المعنويّة على نفس القاعدة، و قال : إنّ لذّة المعرفة عبارة عن استكمال النّقصان. يقول العامری : «من الممكن أن يكون أفلاطون قد قال هذا على سبيل التّمثيل فقط»(۱۵۷). و قد نقل هذا التّوجيه الأفلاطونی فی مبحث اللذّة و الألم من الكتب الاسلاميّة، و نسب إلى الرّازی؛ و ربّما كان أقدم ما ذكر فيه هذا الرّأی من المآخذ، هو **كتاب الياقوت** تأليف أبی اسحق ابراهيم بن نوبخت، و كان يعيش فی النّصف الأوّل من القرن الرّابع؛ فهو بعد أن يعرف الألم بالإدراک المنافی، و اللذّة بالإدراک الملائم، يقول : «و ليس الخلاص عن الألم لذّة»؛ و شارح هذا يعنی حسن بن يوسف المطهر المعروف بالعلامة الحلّی، المتوفی سنة ۷۲۶، و من أعاظم علماء الإماميّة، يقول فی شرح هذه العبارة : «فذهب محمد بن زكريّا الطّبيب إلى أنّ اللذّة عبارة عن الخلاص عن الألم، و أنّ الألم هو الخروج عن الحالة الطّبيعيّة»(۱۵۸).

و جاء فی أغلب المآخذ الاسلاميّة أنّ الرّازی قد أخذ رأيه عن اللذّة و الألم من «فورون اللّذی». و الواقع أنّ هذا الامر، كما بيّن بول كراوس، قد حدث نتيجة لخلط ابن القفطی و اشتباهه؛ و علّة ذلک أنّ أبانصر الفارابی فی كتاب **ما ينبغی أن يقدّم قبل تعلّم فلسفة ارسطو** هناک حيث يقسّم أسماء النّحل الفلسفيّة حسب انتسابها إلى الشّخص و البلد و الفكرة و العمل و الهدف و يذكرها بالاسم، يقول : «إنّ الفرقة الّتی تبتنی أسماؤها على ما يظنّه أهلها من الآراء غايةً و مقصوداً فی تعلّم الفلسفة، فرقة منسوبة إلى أفيغورس (= ابيقور) و أعوانه، و يعرفون بـ«فرقة اللذّة»، لأنّهم يعتقدون أنّ غاية الفلسفة و مقصودها هی اللذّة الّتی تحدث على أثر معرفتها؛ و الفرقة الّتی تبتنی أسماؤهم على ما يعتقد به أصحابها من آراء و أفكار فی الفلسفة، فرقة منسوبة إلى فورون و أصحابه، و يعرفون بـ«المانعة» لأنّهم يمنعون النّاس من العلم»(۱۵۹). ثمّ أورد ابن القفطی هذا التّقسيم المذكور فی ذيل شرح حال أفلاطون نقلا عن حنين بن اسحق و الفارابی؛ و حيث كان الواجب أن يذكر اسم فورون ترک المكان على بياض، و جاء باسم فورون حيث كان الواجب أن يذكر اسم أبيقور(۱۶۰)؛ فكان هذا موجباً لدی تناوله حال فورون بالبيان، لأن يأتی بعين العبارة المشوّشة هناک، فی صدد فورون، و يدعو فرقته بـ«أصحاب اللذّة»(۱۶۱). و نقل ابن العبری هذا المطلب عيناً فی كتابه، و أطلق على محمّد بن زكريا الرّازی ـ من بين المتأخرين ـ أنّه من أعوان مذهب فورون(۱۶۲)؛ على حين أنّ الرّازی تابع فی هذا الأمر لافلاطون و جالينوس.

و فی الفصل السّادس يبحث الرّازی «فی دفع العجب». و هو يعتقد أنّ علّة هذه

العارضة کائنة فی أنّ الآدمی یتصوّر نفسه أکثر ممّا هی. و یرجع الرّازی علاج هذا المرض إلی الفصل الرّابع «فی تعرّف الرّجل عیوب نفسه» و یقول: «الأفضل أن یعهد الإنسان بتقدیر محاسنه و مساویه ...». و بناءً علیه، فقد أصطنع الرّازی طریقة جالینوس فی هذا الباب أیضاً؛ فأبو الوفاء مبشّر بن فاتک یروی عن جالینوس أنّه قال: «العجب عبارة عن أن یتصوّر الآدمی نفسه کما یحبّ، علی حین أنّها لیست کذلک».[١۶٣] کما یقول الرّازی: «لیس علی الآدمی ألاّ یعتقد فی نفسه أکثر ممّا هی فقط، بل علیه أیضاً ألاّ یتصوّر نفسه أقلّ ممّا هی، بل علیه أن یکون عالماً بنفسه عارفاً بها علی أساسها الواقعی». و یقترح جالینوس أیضاً للقضاء علی العجب و اصلاح الأخلاق، وجوب معرفة الانسان بنفسه، فهذه المعرفة بالنّفس «حکمة عظمی»؛[١۶۴] کما یقول فی موضع آخر: «إنّنی لم أتلق العبارة المعروفة «اعرف نفسک» بأهمیّة عظمی فی شبابی، حتّی وصلت فی السّنوات البعدیّة إلی أن أعتقل الرّجال من یستطیعون معرفة أنفسهم کما هی».[١۶۵] هذا، کما أنّ معرفة النّفس شیء له اعتباره الهامّ فی الاسلام مما تؤیّده العبارة «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[١۶۶] و کذلک «رحم الله أمرءً عرف قدره»[١۶٧].

أمّا الفصل السّابع فقد جعله «فی دفع الحسد». والرّازی یعتقد أنّ الحسد «یتولّد من اجتماع البخل و الشّره»، و یقول: إنّ الفرق بین الشّریر و الخیّر هو أنّ الأوّل «من یلتذّ طباعاً مضارّ تقع بالنّاس و یکره ما وقع بموافقتهم»، أمّا الثانی «من أحبّ و التذّ ما وقع بوفاق النّاس و نفعهم.» و فی رأیه أنّ هذه العارضة تأتی من أنّ الآدمی یغضی عن العقل و یتبع الهوی؛ و علاج ذلک، أن یقمع نفسه البهیمیّة، منشأ هذه الرّذیلة، عن طریق بصیرة النّفس النّاطقة و قوی النّفس الغضبیّة. و هکذا جالینوس بدوره یعدّ الحسد علی نفس المنوال من أسوأ الشّرور؛ و یعتقد أنّ الحسود شخص یحزن لراحة الآخرین و توفیقهم؛ و کلّ أنواع الحزن مرض و لکن الحسد أسواءها[١۶٨] هذا، و یشاهد التندید بهذه الرّذیلة فی القرآن أیضاً؛ کما عبّر عنها فی الادب العربی و الفارسی بالدّاء الّذی لا دواء له:

کلّ العداوات قد ترجی إفقتها — الاّ عداوة من عاداک من حسد[١۶٩]

مت حتّی تبرأ أیها الحسود فهذا هو الدّاء — الّذی لاتنجو من عذابه الاّ بالموت[١٧٠]

و فی الفصل الثّامن الّذی یبحث فیه «فی دفع المفرط الضارّ من الغضب»، یقول: لقد وضع الغضب فی الانسان حتّی ینتقم به من المؤذی؛ الاّ انّ هذه العارضة إذا تجاوزت حدّها و تلاشی العقل فی مقابلها، فما أقسی ضررها و أکبره علی الغاضب من المغضوب علیه، ثمّ

یروی عن جالینوس أنّه قال: «بأنّ والدته کانت تثب بفمها علی القفل فتعضّه إذا تعسّر علیها فتحه».[١٧١]

و المحتمل أن یکون الرّازی قد أخذ الرّوایة المذکورة عن القصّة التّالیة، الّتی أوردها جالینوس عن أحد الرّجال، ثم اختلطت بما قاله عن أمّه فی مکان آخر، انّه یقول: «عند ما کنت لم ازل شابّاً مشتغلاً بتکمیل نفسی، لفت نظری رجل یحاول جاهداً أن یفتح باباً؛ و لمّا لم یتمّ له الأمر طبقاً لمراده، وضع کفّه علی فمه بجنون و قد عضّ علی المفتاح بأسنانه کالخنزیر الوحش، وراح یرفس الباب بأقدامه سابّاً مفحشاً»[١٧٢] و أمّا عن أمّه فیقول: لقد کانت علی أیّة حال مهیأة للغضب، حتّی انّها کانت أحیاناً تعضّ خادمتها[١٧٣]. و یستنتج الرّازی، انّ الفاصلة بین من یفقد تفکیره و رویّته فی حالة الغضب و بین المجنون لیست بعیدة.

والفصل التّاسع «فی اطّراح الکذب». و یعتقد الرّازی أنّ الکذب من العوارض الدّنیئة الّتی تظهر نتیجة لتغلّب الهوی؛ و أنّه لیس للمبتلی بالکذب من ثمرة الاّ النّدم و الحزن و الألم؛ الاّ أنّه یجیز من الکذب نوعاً واحداً فقط، و ذلک ما یکون سبباً لنجاة روح الانسان من الفناء، و لا یعتبره عیباً. و تمهیداً لهذه الفکرة، یورد مثالاً یستدعی الی الذّهن قصّة الشّیخ الأجل سعدی فی الجلستان؛ و ذلک عندما حمد أحد الملوک وزیره الّذی کذب حتّی ینجی روحاً بریئة من القتل، و عاب علی الوزیر الآخر الّذی کان صدقه مستوجباً لقتل ذلک البریء. و عبارة سعدی المشهورة فی هذا «کذب هادف لمصلحة خیر من صدق محرّک لفتنة»[١٧۴] تجری مجری المثل فی اللّغة الفارسیّة.

أمّا من الفصل العاشر الی السّادس عشر، فعن اطراح الصّفات و الأعمالی الآتیة بالتّرتیب: البخل، الفضل الضّارّ من الفکر والهمّ، الغمّ، الشّره، الانهماک فی الشّراب، الاستهتار بالجماع، الولع والعبث، و دفعها والتّخلّص منها.

و لقد اعتبر الرّازی بعض هذه الصّفات المذکورة من جملة الصّفات الرّذیلة، و أوصی فی البعض الآخر بالتزام حالة الاعتدال والبعد عن الافراط و التّقصیر؛ لانّه یعتقد، کما سوف نری، بأنّ الإفراط و التّقصیر فی بعض الأمور رذیلة، و الاعتدال فضیلة. کما أنّه طبقاً لمنهجه المعمول، قد شخّص حوزة کلّ من العقل و الهوی فی الصّفات و الأعمال المذکورة، و بیّن حکم کلّ من النّفوس الثّلاث و وظیفتها فی تحقیق الاعتدال و الابتعاد عن الإفراط و التّفریط. و رأیُ الرّازی بخصوص هذه الصّفات و بیان کیفیّة تقویتها فی الآدمی و إضعافها،

قريب الشّبه جداً لما بيّنه أفلاطون و جالينوس فی آثارهما؛ فمثلاً، فی صدد تحاشی الغمّ و الحزن، أورد جالينوس فی كتابه فصلاً مشبعاً، و علّق نصيحة أبيه له من قوله «لا تحزن علی ما فاتک»،[۱۷۵] قرطاً فی أذن وعيه. كما قال أفلاطون بالاعتدال فی تعاطی الخمر، فهو يقول: «لو أنّ تعاطيها كان طبقاً للأصول و الحدود فهی لاتخلو من فوائد، و الّا فهی مضرّة».[۱۷۶]

أمّا الفصل السّابع عشر فقد جعله «فی الاكتساب والاقتناء والإنفاق»؛ و يقول: «يجب أن يكون مقدار الاكتساب موازياً لمقدار الانفاق و الادّخار».[۱۷۷] وكان رأيه هذا محلّ توجّه العامری، فقد أورد هذا الرّأی فی كتابه الّذی لم يذكر الرّازی فيه الأمرة واحدة، حينما قال: «قال محمّد بن زكريّا انّ الثّروة فی الصّناعة، و علی الصّانع أن يكتسب بقدر خرجه وادّخاره ليوم الضّيق»[۱۷۸].

و يعتقد الرّازی بأنّ علی الآدمی فی هذا الصّدد أن يراعی الاعتدال و أن يتحاشی التّقصير والإفراط؛ فالتّقصير فی ذلک يوجب «الذّلة و الخساسة و الدّناء و المهانة» والإفراط فيه، «الكدّ الّذی لا راحة معه و العبوديّة الّتی لا انقضاء لها». كما يعتقد بضرورة اتباع هذا الأمر فی موارد ادّخار المال أيضاً، و يقول: «إنّ التّقصير فيه يؤدّی إلی عدمه مع الحاجة اليه، كالحالة فيمن ينقطع به الزّاد فی فلاة من الأرض؛ والإفراط يؤدّی إلی ما ذكرنا انّه يؤدّی إليه من دوام الكدّ و التّعب».

و لقد أشار الرّازی، كما سبق ذكره أثناء بيان النّفوس الثّلاث الأفلاطونية إلی تقصير النّفوس و إفراطها أيضاً، و قال: «يجب أن يعمل الآدمی بمعونة الطّبّ الجسدانی و الطّبّ الرّوحانی علی تعادل هذه القوی؛ و أن يتحاشی التّمايل إلی جانبی التّقصير والإفراط». هذا، و قد كانت مسألة رعاية الاعتدال و تجنّب الإفراط و التّفريط محلّ نظر الفلاسفة القدماء أيضاً، كما أشار إليها العلماء المسلمون بدورهم بتعبيرات مختلفة، و فيما يلی ننقل صورة مختصرة ممّا قالوه فی هذا الشّأن.

يقول أفلاطون: إنّ للأخلاق توابع و مشابهات، ممّا يستوجب الفصل بينها و بين أضدادها؛ فمثلاً: الحياء، و هو محمود، مرحلة الإفراط فيه هی العجز، و هی مذمومة؛ و كذلک ضبط النّفس محمود، و لكنّه مرحلة الإفراط فيه الخوف، و هو غير محمود[۱۷۹].

و يقول أرسطو: إنّ الأفعال الحميدة يفسدها الإفراط، مثل حركات البدن و تناول الطّعام و تعاطی الشّراب بين القلّة و الكثرة؛ فالقلّة و الكثرة تخربان صورة الصّحة و سلامة

البدن، و لكنّ الاعتدال و التّوسط يوجبان حفظ الصّحة و دوامها. والفضائل علی هذا القرار، تفسد بالقلّة والكثرة كالجبن والتهوّر؛ فمن تسيطر عليه حالة الخوف و الرّهبة و يفضل الفرار علی الصّمود فی المهالک والمعارک، يسمّی جباناً رعديدا، و هو بعيد عن حالة الشّجاعة والجرأة؛ و ذلک المهاجم الدّاهم لا يتورّع من شیء و يرمی نفسه دون رويّة فی المهالک، متهوّر عديم الاكترات؛ أمّا الرّجل الشّجاع فانّ سعادته و انتصاره الذّاتی هو أن يحتفظ بحالة الاعتدال، فلا يجنح إلی أیّ من الطّرفين المذكورين[۱۸۰]، كما يقول أيضاً: إنّ الرّذائل تظهر عن طريق الزّيادة و النّقصان. والحالة الوسطيّة هی الممدوحة المحمودة[۱۸۱].

و يقول جالينوس أيضاً: كما أنّ اعتدال الأعضاء فی الآدمی يوجب جمال البدن، فإنّ اعتدال النّفس يوجب جمالها؛ فالخير و الشّر للنّفس، كالصّحة و المرض للبدن. و كما أنّ القبح أو الدّمامة مكروهة للبدن، فهی قبيحة للنّفس أيضاً: و قبح النّفس جور، لأنّ الجور عبارة عن قبح النّفوس الثّلاث[۱۸۲]. كما أنّه فی مكان آخر يذكر ذلک المثل العربی «خير الأمور أوساطها»[۱۸۳]، و ترجمته الانجليزية هی Moderation is the best[۱۸۴].

و هكذا كما قيل، فإنّ تقسيم أفعال النّفس بحسب إفراط النّفوس و تقصيرها و اعتدالها و قواها، يشاهد فی أغلب المنابع الاسلاميّة؛ و من جملتها، أنّ أبانصر الفارابی يقول: إنّ الخيرات عبارة عن الأفعال المعتدلة الّتی تتوسّط بين طرفی الإفراط والنّقص، فكلاهما شرّ؛ كما أنّ الفضائل عبارة عن تلک الهيئات والملكات النّفسانية الواقعه بين الهيأتين: أزيد و أنقص؛ فكلاهما يعتبر من الرّذائل[۱۸۵]. و يقول يعقوب بن اسحق الكندی: الاعتدال مشتقّ من العدل[۱۸۶]. و هذا التّعبير له سابقة، فقد عبّر أفلاطون أيضاً عن تسلّط الآدمی علی الرّذائل بالعدل، و عن تغلّبها عليه بالجور[۱۸۷] و كما شاهدنا، فقد عبّر جالينوس أيضاً عن دمامة النّفوس الثّلاث و قبحها بالجور.

و ابن مسكويه فی الرّسالة الّتی كتبها إلی أبی حيّان التّوحيدی، و فيها قسّم أنواع العدل من طبيعیّ و الهیّ و اختياریّ للإنسان، يقول: أمّا العدل الاختياری الموجود فی الإنسان و الّذی يحمد عليه، فهو عبارة عن تآلف قواه النّفسيّة بنحو الاّ تتغلّب أحديها علی الأخری و تظلّمها؛ و هذا العدل من أجل النّفس كالصّحة من أجل البدن؛ فإذا ما ثبت اعتدال طبائع البدن، كنتيجة للمزاج المعتدل، لا تتغلّب أیّ منها علی الاخری؛ و علی ما قدرما للنّفس من تفوّق و فضيلة علی البدن، تفوّق صحّتها أيضاً صحّة البدن و تتقدّم عليها[۱۸۸].

والحكيم ناصر خسرو أيضاً، و قد بيّن فی مكانين من ديوانه، اعتدال الطّبيعة هذا

الّذی عبّر عنه ابن مسكويه بالعدل الطّبيعیّ، و قرنه بكلمة العدل، كان واقعاً تحت تأثير هذه الفكرة[۱۸۹].

و لعلّه من المناسب هنا أن نشير إلی أنّ التأكيد علی الاحتفاظ بحالة الاعتدال و تجنّب الإفراط والتّقصير، قد انعكس فی الأحاديث الإسلاميّة والمباحث الكلاميّة. فمثلاً : تشير العبارة الآتية «دين اللّه بين الغلوّ والتّقصير»[۱۹۰] إلی الاعتدال والتّوسط فی الدّين؛ و كذلک الرّواية بأنّ الإمام الصادق (ع) قد سئل عن الحقّ أهو تشبيه أم تعطيل فأجاب : «منزلة بين المنزلتين»[۱۹۱]؛ أو فی جواب سؤال ما اذا كان الجبر حقّا أم التّفويض، فقال : «أمرٌ بين الأمرين»[۱۹۲].

بناءً علی هذا، و علی وجه العموم، فقد اتّضحت سابقة مسألة الاعتدال لدی الفلاسفة القدماء، و كيفيّة توجّه العلماء المسلمين إليها. هذا، علی أنّ توجيه هذه المسألة فی الطّب الرّوحانی للرّازی، لممّا يلفت النّظر للغاية.

فإذا ماعدنا إلی الفصل الثّامن عشر، وجدناه فی موضوع المراتب و الدّرجات الدّنيوية؛ و وجدنا أنّ الرّازی يبنی هذا الفصل علی ما قاله من قبل بخصوص العقل و الهوی و اللّذّة والحسد؛ فهو يقول : «الواجب علينا أن ننظر بعين العقل العارية عن شائبة الهوی إلی تنقّل الحالات والمراتب، و نری ما اذا كانت تلک المرحلة الأعلی تتكافأ مع السّعی والجهد المبذولين فی سبيل الوصول إليها، أم لا». ان يعتقد بأنّ الهوی فی هذا المورد يضطرّ الآدمیّ إلی التّعب أضعاف اللّذّة المحتملة، حتّی إذا ما حقّق تلک اللّذّة، لا تلبث أن تتلاشی بعد قليل، و يعود إلی حالته الطّبيعيّة الأولی؛ و ثمّة يتطلّع مرّةً أخری إلی مرتبة أعلی؛ و هكذا، لا تثبت اللّذّة و لا ترضی النّفس أو تقنع بأیّ مرتبة من المراتب. و قد بيّن جالينوس هذه المسألة فی مواضع مختلفة من آثاره، فهو أيضاً يصرّح بأنّ الآدمیّ لا يقنع بمرحلة مّا، و كلّما تحقّقت له مرحلة تطّلع إلی مافوقها؛ فالمرحلة الأعلی نصب عينيه دائماً، و لا ينعطف نظره إلی الأسفل[۱۹۳]؛ الأمر الّذی يذكرنا بيت سعدی :

يستولی الملک علی الاقاليم   و فكره مقيّد فی طمع الآخر[۱۹۴]

و يقول أيضاً : إنّ صفة النّفس، أنّها لو اعطيت ما تمنّت، تزداد قوّتها و حرصها، و ترغب فی المزيد؛ أمّا إذا حكمت، فإنّها تقبل الإصلاح و تتهذّب[۱۹۵]؛ هذا المعنی الّذی يشير إليه قول أبی ذؤيب الهذلی أيضاً :

والنّفس راغبة إذا رغّبتها   و إذا تردّ إلی قليل تقنع[۱۹۶]

و يری جالينوس أنّ حبّ الرّياسة والجاه فی الآدمیّ، نتيجة لميل النّفس الغضبيّة، و يعتقد أنّ هذا الميل يجرّ الإنسان من المرحلة الإنسانيّة إلی البهيميّة[۱۹۷].

ثمّ أورد الرّازی الفصل التّاسع عشر من الكتاب تحت عنوان «فی السّيرة الفاضلة»؛ حيث قال : إنّ السّيرة الفاضلة هی السّيرة الّتی أتبعها أفاضل الفلاسفة، و مضوا عليها». و فی رأيه أنّ السّيرة الفاضلة عبارة عن العدل والشّرف مع النّاس و استشعار العفّة والرحّمة و إرادة الخير للجميع والسّعی فی تأمين المصلحة لهم[۱۹۸] و قد أشار فی مكان أخر، إلی أنّهم جماعة المتفلسفين، هم من بذلواقصاری جهودهم فی مخالفة هوی النّفس و إذلالها و إماتتها[۱۹۹] كما أورد فی كتاب **السّيرة الفلسفية** شرحاً مبسوطاً للسّيرة الّتی يجب أن يتّصف بها الفيلسوف، والمنهج الّذی يجب أن يتصرّف تبعاً له؛ هذا و لو أنّ هدفه الأصلی من تحرير تلک الرّسالة كان بيان سيرته الشّخصيّة والدّفاع عنها. علی أنّنا نشاهد البحث فی شأن السيّرة العادلة الفاضلة، الّتی يجب علی الفيلسوف أن يطبق حياته عليها، فی سائر الكتب الإسلاميّة أيضاً؛ من جملتها : **تحصيل السّعادة**[۲۰۰] لأبی نصر الفارابی، و **الرّسالة الجامعة**[۲۰۱] للحكيم المجريطی؛ حيث يعرّفان الفيلسوف الواقعی و يعيّنان وظيفته[۲۰۲]. و قد بنی هذا التّقدير الرّفيع لمرتبة الفيلسوف و التّوقع منه أن يعمل علی السّيرة المرضيّة لدی الأستاذ، علی أنّهم قالوا فی تعريف الفلسفة، إنّها عبارة عن التّشبّه باللّه علی الطّاقة الإنسانيّة من أجل تحصيل السّعادة الأبديّة[۲۰۳]. و قد أورد الرّازی عين هذا التّعريف فی كتاب **السّيرة الفلسفيّة**[۲۰۴].

لقد اعتقد الفلاسفة أنّ سقراط، هو المثل الكامل للفيلسوف، بحيث ينبغی أن تكون سيرته و منهجه أسوة للآخرين؛ فحاول الرّازی بدوره فی **السّيرة الفلسفيّة** أن يدلّل علی أنّه لم يعدل عن منهج الفيلسوف العظيم سقراط، و أنّه حقاً جدير باسم الفيلسوف. علی أنّ الواجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ استشهاد سقراط و زهده و ورعه، كانت موجباً لأن تعتبر سيرته بمنزلة السّيرة العادلة والسّنة الفاضلة، الّتی يجب أن يتصرّف فيلسوف طبقاً لها. لقد مجد أفلاطون فی كتاب **احتجاج سقراط علی أهل أثينا** تمسّک سقراط بالسّيرة الفاضلة و ترجيحه الموت علی الحياة المصحوبة بالسّيرة القبيحة[۲۰۵]. واعتبر جالينوس سقراط المثل الكامل ممّن احتقرّوا اللّذّات الدّنيويّة بمنظور أفعال النّفس النّاطقه، و مجده علی ذلک[۲۰۶]. كما أنّ سيرة سقراط، قد اشتهرت بين المسلمين أيضاً، و أنتسی بها الفلاسفة الإسلاميّون بدورهم.

فكتب يعقوب بن اسحق الكندى ثلاثة كتب، أحدها **فى فضيلة سقراط**، والثّانى **فى ألفاظ سقراط**[۲۰۷]، والثّالث الآخر **فى قتل سقراط**. و عند ما كان أبوالوفا مبشّر بن فاتک يتعرّض للحديث عن سقراط، و يفتح باباً لرواية أقوال الحكميّة، كان يقول: «أخبار سقراطيس الزّاهد» فيجعل كلمة الزّاهد صفة لسقراط فى عنوان الفصل أوالباب[۲۰۸]. و لقد ذهبت المبالغة فى زهد سقراط، حتّى نسبت إليه الإقامة فى الخابية، بمعنى اعتزال الدّنيا و استطابة البقاء فى خابية. أمّا ابن القفطى، فيستهلّ حديثه عن سقراط، على هذا النّحو: «و يعرف بسقراط الحبّ لأنّه سكن حبّاً، و هو الدنّ، مدّة من عمره و لم ينزل بيتاً»[۲۰۹]. كما أشار أبوالحسن الشّشترى أيضاً إلى ذلک الأمر فى أحد قصائده:

و تـيّـم البـاب الهـراس كـلّهم   و حسبک من سقراط أسكنه الدّنّا[۲۱۰]

والرّازى هو الآخر، هناک حيث يتناول عدم أهميّة البدن فى معرض اتّصافه بالكون والفساد و شرف النّفس و بقائها، يقول: «فهذه جملة من رأى فلاطن و من قبله سقراط المتخلّى المتألّه»[۲۱۱]. ثمّ يستعمل ابن القفطى كلمة «المتخلّى» فى صدد سقراط بمزيد من الإيضاح فيقول: «المتخلّى عن تنزّهات هذا العالم الفانى»[۲۱۲].

و هكذا يتأتّى لدينا ممّا تقدّم، أنّ الرّازى إذا كان قد توجّه إلى أفلاطون و جالينوس من حيث الفلسفة النّظريّة، فقد توجّه إلى سقراط من حيث الفلسفة العمليّة؛ كما أنّه يذكره فى كلّ من كتابيه: **الطّبّ الرّوحانى والسّيرة الفلسفيّة**، باحترام و تقديس: هذا، على أنّ التّعريف الّذى عرّف الرّازى به الفلسفة، يعنى التّشبّه باللّه، منسوب فى آثار افلاطون إلى سقراط.

فأفلاطون فى كتاب Theaetetus القائم على المحاورة بين سقراط و تيودروس (Theodorus) و ثيتتوس يقول نقلاً عن سقراط: ينبغى لنا بأسرع ما يمكن أن نطير إلى السّماء، و هذا الطّيران عبارة عن التّشبّه باللّه على قدر الإمكان[۲۱۳] كما أنّ جالينوس أيضاً يقول: العاقل من تشبّه باللّه[۲۱۴].

ثمّ يأتى الرّازى على الكتاب بفصله الأخير عن «الخوف من الموت». أنّه يعتقد أنّ الآدمى إذا قبل هذه الحقيقة، من أنّه سيكون بعد الموت على حالة أحسن و أجمل ممّا كان عليه قبله، فسوف يزول عنه الخوف من الموت، ثمّ يقول بعد ذلک: إنّ من يعتقد بفناء النّفس بعد فناء البدن، موقن بأنّه لن يضارّ أو يؤذى بعد الموت؛ فالأذيّة والألم مشروطان بالحسّ والحسّ خاصّة الأحياء. و عليه، فالحالة الّتى لا أذيّة فيها أو ضرر (= بعد الموت)، أحسن و

أفضل من الحالة الّتى يبتلى فيها بالألم و الأذيّة(= قبل الموت). أمّا ذاک الّذى يعتقد بأنّ هناک عاقبة تنظره بعد الموت، فيجب الّا يخاف هو الآخر؛ لأنّه إذا كان من أهل الخير والفضيلة و لا يقصّر فى أداء واجبات الشّريعة فهو على يقين بأنّه سيصل إلى الرّاحة المقيمة و النّعيم الدّائم «فان شکّ شاکّ فى هذه الشّريعة و لم يعرفها و لم يتيقّن صحّتها فليس إلّا البحث والنّظر جهده و طاقته. فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصّر و لأوان فانّه لا يكاد يعدم الصّواب. فإن عدمه ـ و لا يكاد يكون ذلک ـ فاللّه تعالى أولى بالصّفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس فى الوسع»[۲۱۵] و أشار أفلاطون فى آثاره مرّات إلى الموت، فهو يقول: إنّ الخوف من الموت دليل على عدم العقل، فأنّى لنا أنّ هذا الموت الّذى يظنّه النّاس أكبر شرّ، ليس أكبر خير[۲۱۶]؟ و فى مكان آخر يقول: أنّى لنا أنّ الحياة ليست هى الموت، والموت ليس هو الحياة[۲۱۷]؟ هذا، و قد طرحت مسالة الألم الجسمانى عند الموت أيضاً بمعرفة العلماء فنفوها: و من بينهم ابن حزم، ففى أحدى رسائله تعرف باسم **فى ألم الموت** يقول: «لقد اختلف المتقدّمون من أهل الطّبائع فيما إذا كان الموت يؤلم أم لا؛ فقال البعض إنّه لا يؤلم أصلاً بدليلين، أحدهما حسّى، والآخر عقلىّ، و إن كان يرجع الى الحسىّ هو الآخر: فأمّا الدّليل الحسىّ، فهو أنّه إذا كان من أشرف على الموت يحسّ بألم فذلک ألم مرض، و لهذا كانت كلمة «راحة الموت» ورداً على الألسن. و أمّا الدّليل العقلى، فهو أنّ الألم لا يحدث للمألوم حين و قوعه مطلقاً، و إنّما يظهر فى اللّحظة التّالية للوقوع، والنّفس ليست باقية بعد الموت حتّى تحسّ الألم البدنى، لأنّها حال الموت تنفصل من البدن»[۲۱۸]. الّا أنّ الرّازى فى هذا البحث، لم يشر إلى نوعى الموت اللّذين رويا عن أفلاطون، و كثيراً ما يشاهدان فى آثار الصّوفية؛ فقد كان أفلاطون معتقداً بأنّ الموت موتان، إرادىّ، و طبيعىّ؛ فكلّ من أمات نفسه موتاً إراديّاً، كان الموت الطّبيعىّ له حياة.[۲۱۹] على أنّه لا يقصر عدم مشاهدة التّوجيهات الصّوفية لدى الرّازى على هذا المورد فحسب، و إنّما هى لا تشاهد فى أىّ مورد آخر عنده؛ و هذا، لأنه لم يخطّ خارج حدود الفلسفة. و إذا كان حميد الدين الكرمانى قد اعترض على الرّازى لاعتقاده بأنّ اللّه لا يؤاخذ عبده الّذى لم يوفق إلى اليقين رغم سعيه بقوله: «إنّ مثل هذا الشّخص يكون بمنزلة السّباع و الوحوش مورد غضب اللّه و سخطه»[۲۲۰]، فإنّ هناک بين المسلمين آخرون يشتركون مع الرّازى فى عقيدته، منهم ابن رشد الاندلسى، الّذى يقول: «ينبغى الّا يكون الاختلاف فى المسائل الفلسفيّة موجباً لأن يرمى أحد الطّرفين بالكفر؛ لأنّ الطّرفين إذاكان كلاهما مصيباً فهما مأجوران؛ و إذا أخطاء أىّ

منهما **فهو معذور**؛ لأنّه إذا ما تقاعدت به نفسه، لما يؤيّدها من الأدلّة والبراهين، عن تصديق أمر، فإنّ ذلک يكون بالنّسبة له أمراً اضطراريّاً لا اختياريّاً». (٢٢١)

و أخيراً، إذا كانت هناک كلمة تقال فی الختام، فهی أنّ كتاب **الطّبّ الرّوحانی** لا يستوفی حقّه من البحث فی مثل هذا المجال؛ فلم تكن هناک مندوحة من اتّباع الحكمة القائلة ما لا يدرک كلّه لا يترک كلّه. و لعلّ عذرنا واضح فی تناول أقوال الرّازی باختصار و رعاية الايجاز فی توضيحها و شرحها.

١.سورة البقرة الآية ١٠

٢-للإطّلاع على ما أحرزه الرّازی من مقام طبّی فی أوربا، ارجع إلى الكتب الآتية :

J. Freind : *The History of Physic from the time of Galen to the Beginning of the Sixteenth century* (2 Vols, London, 1726 - 1727) V. 2, p. 48 ff.

E. T. Withington : *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) P. 145 ff.

M. Neuburger : *History of Medicine*, trans. E. Playfair (2 vols, London, 1910) v. 1 P. 260 ff.

E. G. Browne : *Arabian Medicine* (Cambridge Univ. Press. 1921) P. 44 ff.

و قد ترجم هذا الكتاب إلى الفارسيّة تحت عنوان : **طبّ اسلامی** سنة ١٣٣٧ شمسيّة فی طهران بمعرفة مسعود رجب نيا.

D. Campbell : *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 Vols, London 1926) P. 65 ff.

C. A. Elgood : *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge P. 184 ff.)

F. J. Carmody : *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California Press 1956) P. 132 ff.

A.A. Castiglioni : *A History of Medicine* trans. E. B. Krumbhaar (New york, 1958.) P. 267 ff.

٣-للإطلاع على هذا المطلب أنظر :

W. D. Sharp : «Thomas Linacer» *Bulletin of History of Medicine* (Baltimore, 1960) P. 253.

B. Chancer : «Early Printing of Medical Books and some of the Printers who Printed them» *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1948) P. 648.

٤-ابن جلجل : **طبقات الأطبّاء و الحكماء** (القاهره – ١٩٥٥)، ص ١٩.

٥-اسحق بن حنين : **تاريخ الأطبّاء و الفلاسفة**، مجلة اورينز Oriens المجلد ٧ العدد ١ (ليدن – ١٩٥٤)، ص ٦٧. الترجمة الإنجليزيّة للكتاب المذكور بمعرفة فرانز روزنتال F. Rosenthal ، ملحقة بالمتن العربی. و قد نقلها الدّاعی (مهدی محقق) إلى الفارسية أيضاً و نشرت فی مجلة **كليّة الاداب بجامعة طهران** فی عامها الثانی عشر، العدد ٣ (طهران – ١٣٤٤ش) من الصفحة ٣٣٩ الى ٣٥٤.

٦-المأخذ السّابق، ص ٦٩.

٧-أبوالحسن الطّبری : **المعالجات البقراطيّة** (النّسخة الخطّيّة الخاصّة بمكتبة أسلر Osler Library الكائنة فی كليّة الطب بجامعة مک جيل بمنتريال فی كندا، والمحرّرة سنة ٦١١ هجريّة)، ص ٧٦.

٨-أبوالرّيحان البيرونی : **تحديد نهايات الأماكن** (أنقره ١٩٦٦)، ص ٢٧٢.

٩-ابن ميمون الاسرائيلی : **ردّ موسى بن ميمون القرطبی الإسرائيلی على جالينوس فی الفلسفة و العلم الإلهی**، مجلّة كلية الاداب بالجامعة المصريّة، المجلد الخامس، الجزء الاول (القاهرة ١٩٣٧)، ص ٨٠، و تشتمل المقالة المذكورة على جزء من فصول موسى بن ميمون فی الطّب قد عبّر هو عنها بـ**الشّكوک على جالينوس** و قد ترجم هذا الجزء إلى الإنجليزية بمعرفة الدّكتور يوسف شاخت J. Schacht و الدّكتور ماكس مايرهوف M. Meyerhof و طبع مع مقدمة بنفس اللّغة فی المجلة المذكورة تحت عنوان :

«Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony»

١٠-جالينوس : **فی التّجربة الطّبيّة** (اكسفورد ١٩٤٤)، ص ١. و قد نقل هذا الكتاب على يد حنين بن إسحق إلى السّريانيّة ثمّ ترجم بالعربيّة من السّريانية بمعرفة حبيش بن الحسن. و

ترجمة ریشارد والزر R. Walzer الأستاذ بكلیة Oriental College باكسفورد إلی الإنجلیزیة و نشره مع مقدّمته هو تحت عنوان :

Galen on Medical Exprience

١١–إسحق بن حنین : **تاریخ الأطبّاء و الفلاسفة**، ص ٦٧.

١٢–المسعودی : **مروج الذّهب** (القاهرة – ١٣٧٧ ق.) ج ۴، ص ٧٩.

١٣–ارجع إلی الحاشیة رقم ٧ (ابوالحسن الطبری...)

١۴–ناصر خسرو : **الدّیوان** (طهران ١٣٠٧ – ١٣٠۴)، ص ٣۴٧:

درد گنه را نیافتند حکیمان   جز که پشیمانی ای برادر درمان

١٥–ابن أبی أصیبعة : **عیون الأنباء فی طبقات الأطبّاء** (بیروت ١٩٦٥)، ص ۴١٥ انّما قصد بكلمة «عرب» هنا كلمة «إسلام» و للأسف أنّ المستشرقین هكذا یستعملونها ممّا یؤدّی إلی اشتباه غیر أهل العلم. نالینو یقول : «عرب تطلق بمعنی ثانوی علی جمیع الأمم و الشّعوب الّتی كانت تسكن الممالک الأسلامیة و تستعمل اللّغة العربیّة فی التّألیف، و علیه فالكلمة شاملة للإیرانی و الهندی و التّركی و السّوری و المصری و من كان من البربر والأندلسی و غیرهم». كتاب **علم الفلک** (روما ١٩١١)، ص ١٧؛ و ارجع إیضاً الی B. Lewis : The Arabs in History (New York 1960) P. 14. لم یكن بدون مناسبة أن یقال انّ الرّازی من جهة الفلسفة أیضاً قد أطلق علیه «فیلسوف العرب» ارجع إلی : كتاب **غایة الحكیم و أحقّ النّتیجتین بالتّقدیم**، المنسوب إلی أبی القاسم مسلمة بن أحمد المجریطی (هامبورج – ١٩٢٧) ص ١۴۴.

١٦–ابن مسكویه : **الفوز الأصغر** (بیروت ١٣١٩ ق.) ص ٦٨.

١٧–إبن حزم الأندلسی : **رسالة مراتب العلوم** (رسائل ابن حزم الاندلسی، بولاق مطبعة الهنا)، ص ٧٩.

١٨–جالینوس : **جوامع كتاب طیماؤس فی العلم الطّبیعی** (لندن ١٩٥١)، ص ٣١. طبع المتن العربی لهذا الكتاب مع الترجمة اللّاتینیّة و فهرست كلماته الفلسفیّة اللّذین قام بهما بول كراوس و رتشارد والزّر فی مجموعة (Plato Arabusl) تحت عنوان :

Galen Compendium Timaei Platonis

١٩–**قران كریم** : سورة البقرة، الایة ١٠.

٢٠–إبن القیّم الجوزیة : **الطّبّ النبویّ** (القاهرة ١٣٧٧ ق)، ص ١.

٢١–نشر هذا القسم «الجزء الأوّل» و كان كراوس قد هیّأ موادّ الجزء الثّانی من (الرّسائل الفلسفیّة) للطّبع، هذا بناء علی إشارته شخصیّاً فی الجزء الأوّل، و لكنّه للأسف انتحر یوم ١٢ اكتوبر ١٩۴۴ فی القاهرة، و انتقلت تلک الموادّ إلی المؤسّسة الفرنسیّة لعلم العادیات الشّرقیّة. و كان كراوس من كبار المستشرقین و قد ترک فی مدی حیاته العلمیّه القصیرة نسبیّاً آثاراً قلّ نظیرها، و من أجل تعرّف أكثر علی آثار كراوس ارجع إلی مقالة رزنتال عن **مجموعة رسائل جابر بن حیّان** الّتی طبعت بمعرفة كراوس، فی مجلة :

American Oriental Society (Baltimor, 1945) P. 68.

٢٢–طبعت هذه المقالة فی مجلّة **أكادمیّ علوم هولندا** (أمستردام ـ ١٩٢٠)، ص ١ ـ ١٧ تحت عنوان :

De «Medicina mentis» Van den Arts Razi

23. The Spiritual Physick of Rhazes.

24. P. Kraus : Raziana I, *Orientalia, N. S. IV* (Rome 1935) P. 300 - 334.

25. *Encyclopedia of Islam.* Vol. I. N. S. P. 328.

٢٦–نشرة المؤتمر الأهلی للیونسكو بإیران العدد ٢٣ بمناسبة الذكری المائة بعد الألف لمیلاد الرّازی (و قد رجع إلی تلک الطّبعة فی هذا البحث).

٢٧–كتاب المنصوریّ أهمّ كتاب للرّازی لأنّه أتمّه فی حال حیاته، فكتابه **الحاوی** قد نظم بعد وفاته بمعرفة تلامذته، و یعتقد بعض العلماء أنّ كتاب **الجامع الكبیر الّذی** یقول الرّازی عنه فی **السّیرة الفلسفیّة** ص ١٠٢، إنّه صرف فی تألیفه خمس عشرة سنة من عمره بلیالیها و أیّامها، هو كتاب **المنصوری** لا كتاب **الحاوی**، ارجع إلی :

ا. ز. اسكندر : الرّازی و محنة الطّبیب، **مجلة المشرق** (بیروت ـ ١٩٦٠)، ص ۴٧٦.

٢٨–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ١٥.

٢٩–الرّازی : **السّیرة الفلسفیّة**، ص ٩١.

٣٠–الأب رتشارد یوسف مكارثی الیسوعی : **التّصانیف المنسوبة إلی فیلسوف العرب** (بغداد ـ ١٩٦٢) ص ۴٣.

31. R. Walzer : *Greek into Arabic* (Oxford 1962) P. 223.

٣٢–ابن مسكویه : **تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق** (بیروت دارمكتبة الحیاة ـ ١٩٦١)، ص ١٦٧.

۳۳-الکندی: **فی حدود الأشياء و رسومها** (**رسائل الکندی الفلسفيّة**، القاهره ـ ۱۳۶۹ ق.)، ج ۱ ص ۱۷۸.

۳۴-و فی کتبه الأخری أيضاً مثل: **الفوز الأصغر** و کتاب **السّعادة**.

۳۵-طبع هذا الکتاب فی **مجموعة رسائل البلغاء** (الطّبعة الرّابعة، القـاهره ـ ۱۳۲۶)، ص ۵۲۲ ـ ۴۸۳.

۳۶-إبن سينا: **تسع رسائل فی الحکمة والطّبيعيّات** (القاهره ـ ۱۳۲۶ ق.) ص ۱۵۲.

۳۷-**رسائل إبن حزم الأندلسی**، ص ۱۱۵ ـ ۱۷۳.

۳۸-طبع هذا الکتاب فی القاهرة سنة ۱۳۲۹ ق.

۳۹-جرجی زيدان: **تاريخ آداب اللّغة العربيّة** (القاهرة ۱۹۱۲)، ج ۲، ص ۲۱۴.

۴۰-مير سيّد شريف الجرجانی: **التّعريفات** (القاهرة ۱۳۵۷ ق)، ص ۱۲۲.

۴۱-إبن الجوزی: **الطّبّ الرّوحانی** (دمشق ـ ۱۳۴۸ ق)، ص ۵، «فی فضل العقل».

۴۲-أيضاً ص ۵ «فی ذمّ الهوی»

۴۳-طبع هذا الکتاب فی القاهرة سنة ۱۹۶۲. عنوان بابيه الاول و الثانی ککتابه الاخر أيضاً جاء بأتباعه للرّازی علی هذا النّحو: «**فی ذکر العقل و فضله و ذکر ماهيّته**»، «**فی ذمّ الهوی و الشّهوات**».

۴۴-**کان أبو حاتم أحمد بن حمدان الرّازی من مشاهير دعـاة الاسـماعيلية و کـان مـن معاصری محمّد بن زکريّا، و قد جمع مناظراته مع الرّازی فی کتاب سـمّاه أعلام النّبوة. و يوجد ميکرو فيلم هذا الکتاب و نسخة مصوّرة فی الکتبخانة المرکزيّة بجامعة طهران؛ کما طبع کراوس قسماً من هذا الکتاب سنة ۱۹۳۶ فی روما تحت عنوان: Raziana II؛ ثمّ فی سنة ۱۹۳۶ فی الرّسائل الفلسفيّة تحت عنوان: المناظرات بين أبی حاتم الرّازی و أبی بکر الرّازی، و قد ترجم نفس هذا القسم سنة ۱۳۳۳ ش بمعرفة المحترم حسين واعظ زاده (الحکيم الإلهی) إلی الفارسيّة و طبع فی مجلّة فرهنگ ايران زمين الدّفتر ۲، ۳.**

۴۵-**الرّازی: رسائل الفلسفيّة (منقول من أعلام النّبوة)، ص ۳۰۷.**

۴۶-صاعد بن أحمد الأندلسی: **طبقات الأمم** (بيروت ۱۹۱۲)، ص ۳۳.

۴۷-أبوالحسن المسعودی: **التّنبيه والاشراف** (بغداد ۱۳۵۷ ق.)، ص ۸۱.

۴۸-المقدسی: **البدء و التّاريخ** (پاريس ۱۹۱۹ ـ ۱۸۹۹)، ج ۴ ص ۲۵، للإطّلاع عـلی عقيدة الإيرانيّين القدماء بخصوص قدم الزّمان والمکان ارجع إلی: R.C. Zaehner Zurvan (Oxford 1955) P. 208.

۴۹-صاعد الأندلسی: **طبقات الأمم**، ص ۳۳.

۵۰-أبوالرّيحان: **رسالة أبی ريحان فی فهرست کتب الرّازی** (پاريس ۱۹۳۶ م) رقم ۱۴۰ و فی فهرست ابن النديم (المطبعة الرّحمانيّة بمصر)، ص ۴۱۶ جاء «**فيما جری بينه و بين سيسن المنانی**»، سيس أوسيسن Sisinnious أحد تلامذة مانی و قد أصبح الخـليفة العـامّ للمانويّين بعد وفاة مانی بناءً علی وصيّته و تعيينه، و کان مرکزه فی بابل: ارجع إلی التّرجمة الفارسيّة **ايران فی زمان السّاسانيين** کريستن سن (طهران الطّبعة الثانية)، ص ۲۲۴.

۵۱-الرّازی: **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۹۱.

۵۲-الرّازی: **السّيرة الفلسفيّة**، ص ۹۷ و ۹۹.

۵۳-المقدسی: **البدء والتّاريخ**، ج ۳، ص ۱۱۰.

۵۴-إبن بابويه: **کمال الدّين و تمام النّعمة** (هايدلبرج ۱۹۰۱)، ص ۳.

۵۵-W. Ivanow: Ismaili Literature (Teheran, 1963) P. 42، و قد نشر هذا الکتاب سنة ۱۹۳۳ فی ليدن تحت عنوان:

A Guide to Ismaili Literature

۵۶-**لقد کان جالينوس يعتبر فی العالم الإسلامی المثل الأعلی و النّموذج الکامل للـطّب**، يقول المتنبّی فی ديوانه (برلين ـ ۱۸۹۱ ص ۹۴)

لما وجدت دواء دائی عندها	هانت علیّ صفات جالينوسا

57. *Encyclopaedia of Islam*. Vol. I. N. S. P. 234.

۵۸-إبن أبی أصيبعه: **عيون الأنباء فی طبقات الأطبّاء**، ص ۱۴۷.

۵۹-نقل عن ملحق کتاب **جوامع طيماؤس فی العلم الطّبيعیّ**، ص ۳۹.

۶۰-نقل عن ملحق کتاب **جوامع طيماؤس فی العلم الطّبيعیّ**، ص ۳۵.

۶۱-إبن أبی أصيبعة: **عيون الأنباء فی طبقات الأطبّاء**، ص ۱۴۷.

۶۲-أبونصر الفارابی: **إحصاء العلوم** (مجريط = مدريد، ۱۹۵۳)، ص ۹۶.

۶۳-ارجع إلی رقم ۱۸.

۶۴-أبوريحان البيرونی: **رسالة فی فهرست کتب الرّازی**، رقم ۱۰۷.

65. Galen on the Passions and errors of the soul (Ohio University Press, 1963) P. 46

۶۶-لقد أورد بول کراوس فی مقدّمته لکتاب **مختصرکتاب الأخلاق** لجالينوس ـ (مجلّة **کليّة الاداب بالجامعة المصريّة**،المجلّد الخامس،الجزءالاوّل،القاهرةـ۱۹۳۷)،ص ۲۴ ـ ۱، الفقرات من کتاب **الاخلاق** لجالينوس الّتی نقلها العلماء الاتی ذکرهم فی کتبهم : من ابن القفطی فی **تاريخ الحکماء** ص ۱۲ من إبن أبی أصيبعة فی **عيون الأنباء**، ص ۱۵ من أبی ريحان فی **رسالة فی فهرست کتب الرّازی**، ص ۱۶ من المسعودی فی **التّنبيه والاشراف**، ص ۱۹، من أبی أيّوب الاسرائيلی فی **إصلاح الأخلاق** و أبی ريحان فی **تحقيق ماللهند**، ص ۲۱ من أبی سليمان السّجستانی فی **منتخب صوان الحکمة**. کما ذکر سترن أيضاً فقرات هذا الکتاب الّتی نقلها قدامة بن جعفر فی **نقد النّثر**، و أبوالحسن الطّبری فی **المعالجات البقراطيّة** و موسی بن عذار فی کتاب **الحديقة فی معنی المجاز والحقيقة** والمروزی فی کتاب **طبايع الحيوان** و عبدللّه بن فضل فی **ردّ التّنجيم**. و ذلک فی إحدی مقالاته و ترجمها إلی الإنجليزية أيضاً. ارجع الی :

S. M. Stern : «Some Fragments of Galens on Disposition in Arabic», *The Classical Quarterly* (Oxford 1956) P. 91 - 104

کما أنّ ابن مسکويه قد نقل قسماً من کتاب **أخلاق النّفس** لجالينوس فی کتاب **تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق**.

۶۷-بول کراوس : مقدّمة **مختصر کتاب الأخلاق** (مجلّة **کليّة الاداب** بالقاهرة، المجلد ۵، الجزء ۱، ۱۹۳۷)، ص ۱۲.

68. N. Morata : «Un Cataloge de los fondos Arabes Primitivos de escorial» *Al Andalus*, (Madrid 1934) vol, II P. 118.

۶۹-مقدّمة کراوس ص ۲۴ ـ ۱، متن الکتاب ص ۵۱ ـ ۲۵.

70. *Encyclopaedia of Islam*. Vol. I, N. S., P. 327.

۷۱-إبن أبی أصيبعة حيث ذکر اسم المقالتين المذکورتين : **کتاب الأخلاق** أربع مقالات، ارجع إلی **عيون الأنباء**، ص ۱۴۷.

72. R. Van der Elst, *Traité des Passions de L´ame et de erreurs par Galien*(Paris. 1914).

۷۳-طبعت التّرجمة الإنجليزيّة لأصل **أخلاق نيکوماخس** تحت عنوان : Ethica Nicomachia سنة ۱۹۲۵ فی آکسفورد ضمن مجموعة آثار أرسطو The works of Aristotle و قد أرجعنا فی هذا البحث إلی هذه الطّبعة.

74. Encyclopaedia of Islam Vol. I. N. S., P. 327.

۷۵-مجلة **الأندلس** (ارجع إلی الحاشية رقم ۶۸).

76. A.J. Arberry «Nicomachean Ethics» in Arabic *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London 1955) P. 1

۷۷-إبن مسکويه : **تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق**، ص ۱۱۱.

۷۸-أبوالحسن العامریّ : **السّعادة و الإسعاد فی السّيرة الإنسانيّة** (فسبادن ۱۹۵۸) ص ۲۰۱.

۷۹-R. Walzer : Greek into Arabic, P. 220. الدّليل الواضح علی الإستقلال الفکریّ للرّازی هو أنّه مع احترامه الزّائد لجالينوس و أنّه کان لايقتصر علی اعتباره أستاذه فقط بل کان يعتبره عظيماً و ولیّ نعمته، فقد کتب کتاباً تحت عنوان : **الشّکوک علی جالينوس** و فيه ردّ بعضاً من عقائد أستاذه الطّبيّة و الفلسفيّة. توجد نسخة من هذا الکتاب فی کتبخانة ملک الاهليّة تحت رقم ۴۵۷۳. (طبع هذا الکتاب فی طهران مع المقدّمة بالفارسيّة و العربيّة و الانجليزية بعناية مهدی محقّق)

۸۰-جاء اسم هذا الشّخص فی إبن النّديم و إبن القفطیّ «إبن اليمان» و طابق فلوجل و بروکلمان بينه و بين أبی بکر محمّد إبن اليمان السّمرقندی المتوفی ۲۶۸، و لمّا کان قد جاء فی احدی نسخ ابن النديم «ابن التّمار» فقد غلب علی حدس کراوس أنّه هو أبوبکر حسين التّمار الدّهریّ المتطبّب الّذی ورد اسمه فی أعلام النّبوة ضمن مناظرات الرّازی مع أبی حاتم (**الرّسائل الفلسفيّة**، ص ۲) فی الهامش.

۸۱-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة) ص ۱۷ و ۱۸.

۸۲-رشيد الدّين فضل اللّه الهمدانیّ : **جامع التّواريخ**، قسم الإسماعيليّة (طهران ۱۳۳۷ ش) ص ۱۳.

۸۳-الغزّالی : **فضائح الباطنية** (القاهرة ۱۳۸۳ ق)، ص ۱۷.

۸۴-الکتاب الّذی ردّ فيه الرّاوندی النبوة، أی کتاب **الزمرّد** قد فقد، و لکنّ المؤيّد فی الدّين داعی الدّعاة الشّيرازی نقل فقرات منه فی «المجالس المؤيّدية». ارجع إلی **من تاريخ الإلحاد فی الإسلام**، عبدالرّحمن بدوی (القاهرة ۱۹۴۵)، ص ۸۰.

۸۵-إبن النّديم : **الفهرست** (القاهره ۱۳۴۸ ق)، ص ۲۴۸. يذهب الاحتمال القویّ إلی أنّ

العالم المذكور كان من أهل السّنة و الجماعة و قد ردّ الرّاوندی و الرّازی دفاعاً عن مسألة النبوّة، و يجب ألّا يفوتنا أنّ أهل السّنة أيضاً يعتقدون بأنّ العقول ليس لها تصرّف فی الأمور و أنّ إرشاد الرّسول و تعليماته ضروريّة، ارجع إلی : أبی منصور الماتريدیّ : **كتاب التوحيد** (نسخة كتبخانة جامعة كمبريج الخطيّه، رقم Add ۳۶۵۱) ص ۹۲، و عبدالكريم الشّهرستانی : **نهاية الإقدام فی علم الكلام** (لندن ۱۹۳۴)، ص ۴۲۶. و لقد جری بيان هذا الموضوع بهذه الكيفيّة لا فی الإسلام فحسب و إنّما فی اليهوديّة أيضاً، ارجع إلی : سعيد بن يوسف الفيومی : **كتاب الأمانات و الاعتقادات** (ليدن ۱۸۸)، ص ۲۴

۸۶-أبو العلاء المعرّی : **لزوم مالايلزم** (القاهرة ۱۳۴۳ ق)، ج ۱، ص ۱۷۵.

۸۷-إبن مسكويه . **الفوز الأصغر**، ص ۱۰۸

۸۸-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۲۷ ـ ۲۰.

۸۹-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، الصفحات ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۳، ۷۰

90. *Galen on the Passions and Errors of the soul.* P. 43, 60, 62.

91. Plato : *Laws 843 B.*

كلّ ما أرجع من هذا البحث إلی كتب أفلاطون، من مجموعة آثاره المترجمة بالإنجليزيّة و قد طبعت الطّبعة الرّابعة منها سنة ۱۹۵۳ فی اكسفورد تحت عنوان :

The Dialogues of Plato. Translated into English with Analyses and Introduction, by B. Jowett, M. A.

92. Plate, Republic 440 c.

۹۳-أبو الوفا مبشّر بن فاتک، **مختار الحكم و محاسن الكلم** (مدريد ۱۹۵۸)، ۱۵۸.

94. *Galen on the Passions and Errors of the Soul,* P. 28

۹۵-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۳۱.

۹۶-**نفس المرجع**، ص ۵۱.

۹۷-**نفس المرجع**، ص ۵۸. و تستعمل كلمة زمام «مهار» أيضاً فی الفارسيّة لهوی النفس :

هوی النفس زمام والنّاس كالإبل **فلاتزمن ذلک البعير المخمور الابه**

هوای نفس، مهارست، و خلق چون شتران
بغير آن، شتر مست را، مهار مگير

ارجع إلی :

R.A.Nicholson: *Selected Poems from the Divan-i Shams-i Tabriz* (Cambridge,1952) P. 311.

۹۸-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۶۳، ۷۹.

۹۹-**نفس المرجع**، ص ۸۹.

۱۰۰-**نفس المرجع**، ص ۹۴.

۱۰۱-**نفس المرجع**، ص ۸۸.

۱۰۲-**نفس المرجع**، ص ۸۵.

۱۰۳-يقول إبن رشد : القياس العقلیّ فی مقابل القياس الفقهیّ، و أكمل قياس عقلیّ البرهان. ارجع إلی : **فصل المقال و تقرير مابين الشّريعة والحكمة من الإتصال** (ليدن ـ ۱۹۵۹)، ص ۶ و ۷. و ناصر خسرو (الدّيوان ص ۴۷۳) يقول :

تعلم القياس العقلیّ من الحجّة   إذا كنت رجل قياس و حجّة

بياموزی قياس عقلی از حجّت   اگر مرد قياس حجّتی هستی

و لكنّ الرّازی أراد من القياس العقلیّ التّمثيل المنطقیّ، و هو نظير القياس الفقهیّ و لكنّ فی المعقولات، و فی البيت الآتی لمولانا (المثنوی طبع ليدن ۱۹۲۵، ج ۱، ص ۱۸) أيضاً وردت كلمة قياس و أريد منها التّمثيل :

ضحک الخلق من قياسه (= الببغاء)   فقد ظنّ صاحب الدّلق مثله

از قياسش خنده آمد خلق را   كو چو خود پنداشت صاحب دلق را

۱۰۴-و منها : «و من أضلّ ممن اتّبع هويه» (القصص الاية ۵۰)، «و أما من خاف مقام ربّه و نهی النّفس عن الهوی» (**النازعات** الاية ۴۰).

۱۰۵-حبيش بن إبراهيم التّفليسی : **وجوه القرآن** (طهران ـ ۱۳۴۰ ش)، ص ۳۳.

۱۰۶-إبن منظور : **لسان العرب**، مادّة «هوی».

۱۰۷-الخطيب التّبريزی : **شرح مقصورة إبی دريد** (دمشق ۱۳۸۰ ق)، ص ۱۹۱. و فی **الادب الفارسی** أيضاً (خرد) = عقل يقابلها (هوی)، ناصر خسرو (**الديوان** ۳۹۲) يقول :

إذا سلمت زمام العقل للهوی
صرت كالحصان الشّارد دون عنان

و گر عنان خرد دادهای بدست هوی
چو اسب لانه سرافشان و بی عنان شدهای

١٠٨–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٧٣.

١٠٩–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٢٧ و ٢٨ و ٢٩

110. Plato: *Republic* 504 A.

111. Plato : *Timaeus* 89 F

١١٢–جالينوس : **جوامع طيماؤس فی العلم الطّبيعی**، ص ٣٣

١١٣–جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلة كلية الاداب بالقاهرة، ج ٥، الجزء ١، سنه ١٩٣٧)، ص ٢٧

١١٤–المأخذ السّابق، ص ٢٨

١١٥–حميد الدّين الكرمانی : **الأقوال الذّهبية** (المنقول فی حاشية الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٢٨

١١٦–أرسطو طاليس : كتاب **النّفس** (التّرجمة العربية، القاهرة ـ ١٩٦٢)، ص ١٢١ و راجع أيضاً الی : Aristotle De Anima 442. $\frac{A}{25}$

117. M. C. Lyons : «An Arabic translation of the commentary of Themistius», Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London, 1925) P. 426.

و لقد توفّرت نسخة من التّرجمة العربية لتفسير تامسطيوس لكتاب **النّفس** لأرسطو فی مكتبة القرويين بمدينة فاس فی مراكش و قد نقل الجزء المذكور أعلاه منها و قد لاحظ الدّاعی أخيراً فی أحد فهارس المطبوعات الشرقيّة أنّ الكتاب المذكور قد طبع سنة ١٩٦٥ بمعرفة العالم المذكور الذی عرف علی النّسخة الخطّية تحت عنوان :

Arabic Version of Themistius. «De Anima»

١١٨–جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلّة كليّة الاداب القاهرية، ج ٥، جزء ١ سنة ١٩٣٧) ص ٢٦.

١١٩–الكندی : **فی حدود الأشياء و رسومها** (رسائل الكندی الفلسفيّة)، ج ١، ص ١٧٧؛ يحيی بن عدی : **تهذيب الأخلاق** (رسائل البلغاء الطّبعة الرّابعة)، ص ٤٩٠؛ إبن مسكويه : **تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق**، ص ١٩؛ إبن سينا : **فی علم الأخلاق** (تسع رسائل فی الحكمة و الطّبيعيّات)، ص ١٥٢؛ إبن حزم : **فی مداواة النّفوس و تهذيب الأخلاق** (رسائل إبن حزم الأندلسی)، ص ٤٥.

١٢٠–الفصل الثّالث : جملة قدّمت قبل ذكر عوارض النّفس الرّدية علی انفرادها.

١٢١–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٣٣، ٣٤، ٣٥.

١٢٢–ابن مسكويه : **تهذيب الأخلاق**، ص ١٦٦

١٢٣–أبوالوفا مبشّر بن فاتک : **مختار الحكم و محاسن الكلم**، ص ٢٩٦.

124. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 32, 33

١٢٥–سعدی : **گلستان** (طهران ١٣١٠ س)، ص ١٣٠.

كو دشمن شوخ چشم ناپاک   تا عيب مرا بمن نمايد

١٢٦–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّه)، ص ٨٩.

١٢٧–جالينوس : **جوامع كتاب طيماؤس فی العلم الطّبيعی**، ص ٢٦.

128. Plato : *Laws*, 731E

129. *Galen on the Passions and Errors of the Soul* P. 30, 31

١٣٠–ا. ی. ونسنک : **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبوی** (ليدن ١٩٣٦)، ج ١، ص ٤٠٩

١٣١–بديع الزّمان فروزانفر : **أحاديث مثنوی** (طهران ١٣٣٤)، ص ٢٥.

در وجود تو شوم من منعدم   چون محبّم، حبّ يعمی ويصم

١٣٢–ايزوپ Aesop الكاتب اليونانیّ المعروف الّذی تشتهر قصصه و تمثيلاته (Fable) شهرة واسعة فی الغرب.

١٣٣–جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلّة كليّة الاداب، القاهرة، ج ٥، جزء ١، سنة، ١٩٣٧)، ص ٤٧.

١٣٤–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٤٣ ـ ٣٥.

١٣٥–توجد نسخة من هذه الرّسالة فی كتبخانة الفاتيكان برقم ١٣٤٣ (كراوس، **حاشية الرّسائل الفلسفيّة**)، ص ٣.

١٣٦–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٤٢.

١٣٧–جعفر بن أحمد السّراج : **مصارع العشّاق** (بيروت ـ ١٩٥٨) ج ١، ص ١٥.

١٣٨–الفارابی : **فلسفة أفلاطون و أجزاؤها** (لندن ـ ١٩٤٣)، ص ١٥. المتن العربیّ لهذا الكتاب مع فهرست من الكلمات الفلسفيّة و ترجمة لاتينيّة بمعرفة فرانز رزنتال و رتشادر والزّر و قد طبع فی مجموعة Plato Arabus II تحت عنوان :

Alfarabius de Platonis Philosophia

۱۳۹–اربری : أخلاق نیکوماخس بالعربیة، مجلّة مدرسة الألسنة الشّرقیّة لندن (لندن – ۱۹۵۵) ص ۴.

140. Aristotle : Ethica Eudemia 1243 B 15.

۱۴۱–ابن مسکویه : **تهذیب الأخلاق**، ص ۱۳۲. و یستنبط من شعر حافظ (**دیوان حافظ** طبعة القزوینی و غنی، ص ۱۴۰) عکس ذلک المطلب :

لو وقع ظلّ العاشق علی المعشوق، ماذا علیه لقد کنّا فی حاجة إلیه، و کان مشتاقاً لنا.

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد   ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

۱۴۲–عبدالرّحمن بن الدّبّاغ : **مشارق أنوار القلوب و مفاتیح أسرار الغیوب** (بیروت ۱۹۵۹)، ص ۹۷.

۱۴۳–علاء الدّین أبو عبدالله مغلطای : **الواضح المبین فی ذکر من استشهد من المحبّین** (اشتوتکارت ـ ۱۹۳۶)، ص ۴۵.

۱۴۴–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۴۱ ربّما کان مأخذ القصّة المذکورة و ماروّاه أبوالوفا مبشّر بن فاتک واحداً : و عاتب أفلاطون بعض النّاس عن تخلّفه عن طلب العلم، فقال : شغلتنی عن ذلک اللّذّة. فقال : لو اشتغلت بالعلم لمّا وجدت للّذّة لذّة (**مختار الحکم و محاسن الکلم**، ص ۱۷۷) کما یتداعی البیت الاتی لناصر خسرو إلی الذّهن :

لو وصلت اللّذّة العلمیة من العالم إلی روحک

لن تشعر للذّة الجسمیّة بعد بلذّة

لذّت علمی چو از دانا بجان تو رسد

زان سپس ناید بچشمت لذّت جسمی، لذیذ

۱۴۵–أبوالحسن الدّیلمی : **عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف** (القاهره، ۱۹۶۲)، ص ۳۰.

۱۴۶–المأخذ السّابق، ص ۷۲.

۱۴۷–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۳۶.

۱۴۸–أبوریحان البیرونی : **رسالة فی فهرست کتب الرّازی**، رقم ۶۴، إبن أبی أصیبعة : **عیون الأنباء**، ص ۴۲۲.

۱۴۹–المأخذ السّابق، (=البیرونی) رقم ۶۵.

۱۵۰–ناصر خسرو : **زاد المسافرین** (برلین ۱۳۴۱ ق)، ص ۲۳۱.

۱۵۱–المأخذ السّابق، ص ۲۳۳.

152. Plato : Philebus 42 CD.

۱۵۳–جالینوس : **جوامع کتاب طیماؤس فی العلم الطّبیعی**، ص ۱۹.

۱۵۴–أبوالحسن العامری : **السّعادة والاسعاد فی السّیرة الإنسانیّة**، ص ۵۰.

۱۵۵–ابن مسکویه : **تهذیب الأخلاق**، ص ۴۶.

۱۵۶–أبوالحسن الطّبری : **المعالجات البقراطیّة**، ص ۱۰۴.

۱۵۷–أبوالحسن العامری : **السّعادة والإسعاد فی السّیرة الإنسانیّة**، ص ۵۰.

۱۵۸–حسن بن یوسف بن المطهر : **أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت** (طهران ۱۳۳۸ ش)، ص ۱۴۰.

۱۵۹–أبونصر الفارابی : **مبادیء الفلسفة القدیمة** (القاهرة ـ ۱۹۱۰)، ص ۴. و یشتمل هذا الکتاب علی رسالتین و رسالة أخری باسم **عیون المسائل فی المنطق و مبادیء الفلسفة**.

۱۶۰–ابن القفطی : **تاریخ الحکماء** (لیبزج ـ ۱۹۰۳)، ص ۲۶.

۱۶۱–المأخذ السّابق، ص ۲۶۰.

۱۶۲–ابن العبری : **تاریخ مختصر الدّول** (بیروت ـ ۱۹۵۸)، ص ۴۶، لمزید من الإطلاع علی «فورون» لیرجع إلی دائرة معارف الأخلاق و الدّین،

Encyclopedia of Religion and Ethics (New York) 1955 ذیل الکلمة، Pyrrhonism.

۱۶۳–أبوالوفا مبشّر بن فاتک : **مختار الحکم**، ص ۲۹۵.

۱۶۴–المأخذ السّابق.

165. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 29.

۱۶۶–**شرح نهج البلاغه**، ج ۴، ص ۵۴۷ (عن **أحادیث مثنوی** للأستاذ فروزانفر، ص ۱۶۷). ناصر خسرو (**الدّیوان** ص ۴۱۴) یقول :

إذا کنت لا تعرف جوهر ذاتک   أنّی لک أن تعرف خالقک؟!

چون گوهر خویش را ندانستی   مر خالق خویش را کجا دانی؟!

۱۶۷–یظهر أنّ هذا العبارة من کلام الامام علی (ع) فی **نهج البلاغة**.

Golen on the Passions and Errors of the Soul, P. 53.

۱۶۹–أظنّ أنّی رأیت هذا البیت فی التّمثیل و المحاضرة للثعالبی و لکنّ یؤسفنی الّا یتوفّر

الكتاب لدىّ.

۱۷۰–سعدى : **گلستان**، ص ۲۵.

بمير تا برهى اى حسود كاين رنجيست   كه از مشقّت آن جز بمرگ نتوان رست

۱۷۱–الرّازى : **الطّبّ الرّوحانى** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۵۵

172. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 38

۱۷۳– P. 57 (المأخذ السّابق).

۱۷۴–سعدى : **گلستان**، ص ۱۷. دروغى مصلحت آميز، به كه راستى فتنه انگيز.

175. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 60.

۱۷۶–أبونصر الفارابى : **تلخيص نواميس أفلاطون**، ص ۱۰.

۱۷۷–الرّازى : **الطّبّ الرّوحانى** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۸۴

۱۷۸–أبوالحسن العامرى : **السّعادة و الإسعاد فى السّيرة الإنسانيّة**، ص ۹۲.

۱۷۹–أبونصر الفارابى : **تلخيص نواميس أفلاطون** (لندن ـ ۱۹۵۲)، ص ۱۰. لقد طبع المتن العربى لهذا الكتاب مع التّرجمة اللاتينية بمعرفة جبريلى F. Gabrieli فى مجموعة (Plato Arabus III) تحت عنوان : Alfarabius Compendium Legum Platonius

۱۸۰–أبوالوفا مبشّر بن فاتک : **مختار الحكم و محاسن الكلم**، ص ۲۱۱.

۱۸۱–أبوالحسن العامرى : **السّعادة والإسعاد فى السّيرة الإنسانيّة**، ص ۷۴. و أرجع أيضاً إلى : Aristotle Ethica Nicomachea 1107 A

۱۸۲–جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلّة كليّة الاداب القاهريّة، ج ۵. جزء ۱، سنة ۱۹۳۷) ص ۳۴.

۱۸۳–الغزالى : **إحياء علوم الدّين** (القاهرة، مطبعة الإستقامة)، ج ۳، ص ۵۷.

184. *Galen on the Passions and Errors of the Soul* P. 39

۱۸۵–أبونصر الفارابى : **فصول المدنىّ** (كمبردج ـ ۱۹۶۱)، ص ۱۱۳.

۱۸۶–الكندى : **حدود الأشياء و رسومها** (رسائل الكندى الفلسفيّة) ج ۱، ص ۱۷۹.

۱۸۷–جالينوس : **جوامع كتاب طيماؤس فى العلم الطّبيعى**، ص ۱۰.

۱۸۸–إبن مسكويه : **رسالة فى ماهية العدل** (لبدن ـ ۱۹۶۴)، ص ۱۹. و قد طبع هذا الكتاب مع مقدّمة و ترجمة بالإنجليزية تحت عنوان :

An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice.

۱۸۹–المقصود هن الموردان الاتيان و هما فى الصفحة ۱۳۶، ۱۴۰ من **الدّيوان** :

انّ مـا سـوف يـفعله اللّـه بک هـناک فـى يـوم العـدل

هو مـا يـفعله هـنا بـالعالم الأيّـام فـى وقت الاعـتدال

فـالوادى يـرفل فـى الدّيـباج نـتيجة لاعـتدال الأيّـام

و كلّ هذا دليل على عدل اللّه فيوعد السّندس والإستبرق

(المقصود من الاعتدال تساوى اللّيل والنّهار فى أوّل الرّبيع) المترجم

آنچه ايزد كرد خواهد با تو آنجا روز عدل

با جهان گردون بوقت اعتدال اينجا كند

دشت ديبا پوش گردد زاعتدال روزگار

زان همى بر عدل ايزد وعدهٔ ديبا كند

العـدل أسـاس الخـير، ذلک العـدل الذى

سـمّى بـه أنـوشيروان فـى الدنـيا عـادلا

تأمّـل اذا طـلعت الشّـمس فـى الاعـتدال

كم من امـور تـحدث فـى الدنـيا و تـتهيّأ!

عـدل است اصـل خـير كـه نـوشروان

انـدر جـهان بـعدل مـسمّى شـد

بـنگر كـز اعـتدال چـو سـر بـرزد

بـا خـور چـه چـند چـيز مـهيّا شـد

۱۹۰–ابن قتيبة الدّينورى : **عيون الأخبار** (دارالكتب المصرية)، ج ۱، ص ۳۲۷، و جاء هذا التّعبير المشاراليه فى بيت محمّد بن عبدالملک الهمدانى فى كتاب **تكملة تاريخ الطّبرى** ص ۲۲۹ (بيروت ۱۹۶۱) :

يقول لى الواشون : كيف تحبّها؟   فقلت لهم : بين المقصّر والغالى.

۱۹۱–ناصر خسرو : **جامع الحكمتين** (طهران ـ ۱۳۳۳ ش)، ص ۳۳. كما جاء فى ديوانه أيضاً (ص ۳۰۰) :

يـجب أن تـنشد الحكـمة مـن ابـن النّـبى

الّتى برئ من التّشبيه و التّعطيل مـثل الفـضّة

حكمت از حضرت فرزند نبى بـايد جست

پاک و پاكيزه زتشبيه و زتـعطيل چـو سيم

(المقصود الخليفة الفاطمی المستنصر باللّه).

۱۹۲–محمد باقر المجلسی : **بحار الأنوار** (طهران ـ ۱۳۳۳ ق) ج ۳ الباب الأوّل.

و قال أبوالعلاء المعرّی (**لزوم مالايلزم** القاهرة، ۱۳۴۶ ق، ج ۲، ص ۳۶۸) :

لا تعش مجبراً و لا قدريّاً　　　واجتهد فی توسّط بين بينا

و ناصر خسرو أيضاً (**الدّيوان** ص ۴۶) يقول :

أنشد الطّريق المستقيم بين القدر والجبر

فـالجبر والقدر لدى أهل العقل ألم و عناء

بـميان قـدر و جـبر ره راست بـجوی

كه سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست

193. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 62

۱۹۴–سعدی، **گلستان**، ۲۱.

ملک اقليمی بگيرد پادشاه　　　همچنان در بند اقليمی دگر

195. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 41.

۱۹۶–ابن قتيبة الدّينوری : **الشّعر والشّعراء** (بيروت ـ ۱۹۶۴)، ج ۱، ص ۱۲.

۱۹۷–جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق (مجلّة كلية الاداب القاهريّة**، المجلّد الخامس، الجزء الاول، سنة ۱۹۳۷)، ص ۳۰.

۱۹۸–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۹۱.

۱۹۹–المأخذ السّابق، ص ۲۶.

۲۰۰–أبونصر الفارابی : **تحصيل السّعادة** (رسائل الفارابی، حيدر آباد ـ ۱۳۴۵ ق)، ص ۴۵.

۲۰۱–المجريطی : **الرّسالة الجامعة** (دمشق ـ ۱۳۶۸ ق)، ص ۱۰۰.

۲۰۲–كتبت عدّة كتب و رسائل عن آداب الفلاسفة و وظائفهم، ارجع إلی مقدمة الأستاذ محمد تقی دانش پژوه لرسالة (مختصر فی ذكر الحكماء اليونانيّين والملّيّين **فرهنگ ايران زمين** ج ۷ (طهران ـ ۱۳۳۸)، ص ۲۸۳.

۲۰۳–مير سيد شريف الجرجانی : **التّعريفات**، ص ۱۴۷.

۲۰۴–الرّازی : **السّيرة الفلسفيّة**، ص ۱۰۰.

۲۰۵–أبونصر الفارابی : **فلسفة أفلاطون و أجزاؤها**، ص ۱۹.

۲۰۶–جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلّة كليّة الاداب القاهريّة، الجلد ۵، الجزء ۱ سنة

۱۹۳۷)، ص ۳۶.

۲۰۷–الأب رتشارد يوسف المكارثی اليسوعی : **التّصانيف المنسوبة إلی فيلسوف العرب** ص ۳۲

۲۰۸–أبوالوفا مبشّر فاتک : **مختار الحكم و محاسن الكلم**، ص ۸۲.

۲۰۹–أبن القفطی : **تاريخ الحكماء**، ص ۱۹۷. يروی مبشّر بن فاتک أن، أحد تلامذه سقراط سأله يوماً، أيّها لأستاذ ما هو السّرّ فی أنّنا لانراک حزينا أبداً؟ فأجابه سقراط : أنا لا أملک شيئاً يحزننی فقدانه. فقال أحد السّوفسطائيّين و كان حاضراً إذاک : فماذا اذا انكسرت الخابية؟ ـ و كان سقراط إذاک مقيماً فی الخابية ـ فقال : إذا انكسرت الخابية، فالمكان لا ينكسر (**مختار الحكم و محاسن الكلم**، ص ۱۲۱) و تنسب إقامة الخابية هذه إلی ديوجين الكلبی الحكيم Diogenes the Cynic (**مختار الحكم**، ص ۸۳)، و نسبها حافظ إلی أفلاطون (**الدّيوان** ص ۱۷۸) :

غير أفلاطون المقيم فی خابية الخمر　　　من ينبّئنا بعد بسّر الحكمة

جز فلاطون خم نشين شراب　　　سرّ حكمت بما كه گويد باز

۲۱۰–أبوالحسن الششتری : **الدّيوان** (الإسكندرية ـ ۱۶۹۰)، ص ۷۴. و أورد لوی ماسينيون البيت المذكور ضمن أبيات أخری من هذه القصيدة فی **ديوان الحلاج** :

«Lowis Massignon : Le Divan D'al-Hallaj», *Journal Asiatique* (Janvier, Mars, 1921) P. 137

۲۱۱–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۳۱.

۲۱۲–اِبن القفطی، **تاريخ الحكماء**، ص ۱۹۷.

213. Plato : *Theaetetus 176 B.*

214. *Galen on the Passions and Errors of the Soul* P. 34

يقول شرف الزّمان طاهر المروزی فی كتاب **طبائع الحيوان** هناک حيث يبحث فی صفة الصّين : إنّهم يتعبّدون و يتقرّبون بواسطة التّمائيل لأنّ مانی أمرهم بذلک، و خدعهم بقول الفلاسفة فی تعريف الفلسفة فإنّه التّقبل (ظ. التّقرب) إلی اللّه علی حسب قدرة الادمیّ.

ارجع إلی : Marvazi : China the Turks and India (Cambridge 1942) P. 4

۲۱۵–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۹۲ ـ ۹۶.

216. Plato : *Apology*, 29 A.

217. Plato : *Gorgias, 492 E, 93 V.*

٢١٨–ابن حزم : **رسالة فى ألم الموت و أبطاله** (رسائل ابن حزم الأندلسى)، ص ١٠٥.

٢١٩–أبو حيّان التّوحيدى : **رسالة الحياة** (ثلاث رسائل لأبى حيّان التّوحيدى، دمشق ١٩٥١)، ص ٦٦.

٢٢٠– **الأقوال الذّهبية** (حاشية الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٩٦.

٢٢١–ابن رشد : **فصل المقال و تقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال**، ص ٢٢.

الطّبّ الرّوحانى

ننبه القارئ إلى بعض الرموز التي استعملناها في هـذه النشرة

[ ] : كذا في الأصل ونقترح حذف ما بين المربعين
< > : سقط من الأصل وأضفناه
خ : نسخة

أما سائر الرموز فهي مفسرة في أماكنها

١

كتاب الطب الروحاني

توطـــئة

ورد ذكر هذا الكتاب في اكثر مصادرنا لسيرة الرازي ، منها تاريخ الحكماء لابن القفطي[١] و « رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي » لابي ريحان البيروني[٢] . اما ابن ابي اصيبعة فقد ذكره في كتاب عيون الانباء في طبقات الاطباء[٣] قائلا : « كتاب الطب الروحاني ويعرف ايضا بطب النفوس غرضه فيه اصلاح اخلاق النفس وهو عشرون فصلا »[٤] . وقد الف العلامة الهولندي Tj. de Boer

---

(١) طبعة ليبزيك ١٩٠٢ ، ص ٢٧٢ س ١٢ ، راجع ايضاً Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana* (Madrid 1760), vol. I 264

(٢) في قسم كتبه الالهية رقم يب ، راجع *Epître de Bêrûni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyyâ ar-Râzi*, publié par P. Kraus, Paris, 1936, p. 19. J. Ruska, *Al-Bîrûnî als Quelle fuer das Leben und die Schriften al-Râzi's*, Isis V (1922), p. 46.

(٣) طبعة مصر ج ١ ، ص ٣١٥ ، راجع ايضا G.S.A. Ranking, *The Life and Works of Rhazes* (XVIIth Intern. Congr. of Med. London 1913, Sect. XXIII (London 1914).

(٤) راجع ايضا Wuestenfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte*, p. 46 n° 73; Brockelmann, *Supplement* I 420, No. 44.

مقالة موجزة [١] بحث فيها عن المصادر اليونانية لكتاب الطب الروحانى ونشر بضع فقرات منه . اما الكتاب بتمامه فهذه اول نشرة له

لا يعرف تاريخ تأليف الكتاب بدقة الا أن الرازى يقول فى مقدمته انه الفه بعد مغادرته لبغداد . والراجح ان الامير الذي قدم اليه الرازى كتابه «الطب الروحانى» لم يكن غير الذي قدم اليه كناشه الطبي المعروف بالمنصورى ، وهو منصور بن اسحق بن احمد بن اسد حاكم الرى الذي تولى من سنة ٢٩٠ الى سنة ٢٩٦ قبل أن يتمرد على نصر بن احمد ثالث ملوك السامانيين [٢]

كان لكتاب الطب الروحاني اثر غير قليل في الادب العربي فقد نقضه على الرازى معاصر له يسمى ابن اليمان ، والاصح ابن التمار [٣] ، واضطر الرازى الرد عليه[٤]. واقتبس منه ايليا النصيبينى مطران نصيبين (المتوفى سنة ١٠٤٩م) فى رسالة

(١) *De « Medicina Mentis » van den Arts Râzi* (= Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, deel 53. Serie A), Amsterdam 1920, 17 pp.

(٢) راجع ما قاله العلامة محمد بن عبد الوهاب قزوينى فى شرح نشرته لكتاب « جهار مقالة » لاحمد بن عمر العروضى السمرقندى (Gibb Memorial Series, XI) ، ص ٢٣٢

(٣) نرجح ان هذا الرجل هو ابو بكر حسين التمار الدهرى المتطبب المعروف بمناظراته مع الرازى وهو الذى ورد ذكره فيما انتخبناه من كتاب اعلام النبوة لابى حاتم الرازى . اما Fluegel (فى نشرته لفهرست ابن النديم ج ٢ ص ١٤٦) و Brockelmann (*Supplement*, I 342) فقد وهما فى ظنهما ان ابن اليمان هذا هو ابو بكر محمد بن اليمان السمرقندى المتوفى سنة ٢٦٨ ، راجع ايضا ما كتبناه فى مجلة Orientalia ج ٦ (١٩٣٧) ص ٢٨٧

(٤) قال ابن النديم فى فهرسته (طبعة ليبزيك) ص ٣٠١ عند ذكر كتب الرازى ما نصه : «كتاب فى نقض الطب الروحانى على ابن اليمان» (كذا فى نسخة وفى نسخة اخرى : ابن التمار) ، راجع ايضا ابن ابى اصيبعة ج١ ص٣١٦ (السطر الثانى من تحت) . اما ابن القفطى (طبعة مصر، ص ١٨٠) فقد قال « كتاب نقض الطب الروحانى » وهذا غلط . راجع ايضاً Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aerzte*, p. 46.

له [١] المناقشة التى جرت بين الرازى والرجل المتوغل في علم النحو وهى التى ستأتى فى الفصل الخامس من كتاب الطب الروحانى . وكذلك فقد رد على كتاب الرازي حميد الدين الكرمانى الداعي الاسماعيلى كما نرى فيما بعد

ويوجد في الادب العربى كتب اخرى بهذا العنوان لكنها لغير الرازى ، منها كتاب الطب الروحانى لابى اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازى الفيروزابادى الشافعي (المتوفى سنة ٤٧٦)[٢] وهو مؤلف فى المواعظ والاخلاق ليس له اية علاقة بالكتاب الذى نحن بصدده . ومنها ايضا كتاب الطب الروحانى لابى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧)[٣] وهو رسالة صغيرة ذات ثلاثين بابا مقتبس اكثرها من كتاب الرازي ، وذلك أن مؤلفها نقل من كل باب فى كتاب الرازى عدة جمل واضاف اليها احاديث نبوية واشعارا ومنتخبات من حكم العرب دون أن ينبه القارى الى نقله او يذكر اسم الرازى فى اى موضع من تأليفه . فان اردت دليلا على ما اقول فهاك بعض منتخبات من كتاب ابن الجوزى [٤] . قال فى الباب الاول « فى فضل العقل » مستعيراً اكثر معانيه والفاظه من الفصل الاول لكتاب الرازى ومضيفا اليها شيئا ضئيلا من عنده :

(١) رسالة ايليا النصيبينى مطران نصيبين التى انشأها للاستاذ ابى العلاء صاعد بن سهل الكاتب وذكر بها ما جرى من المناظرات بينه وبين ابى القاسم الحسين بن على المعروف بالوزير المغربى (نسخة الفاتيكان ١٣٤٣ ويوجد لها صورة شمسية فى الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية ، عقائد ٦٦٤ ، اما الموضع الذى نشير اليه فقد ورد فى هذه النسخة فى ورقة ٣١ و) . راجع الترجمة الايطالية لهذا الفصل التى نشرها الاب بطرس عزيز فى مقالته *Della differenza fra la grammatica e la scrittura araba e la grammatica e scrittura siriaca*, فى مجلة Anthropos ج ٥ (١٩١٠) ص ٤٤٩

(٢) مطبعة جريدة المفيد بمصر سنة ١٢٩٩

(٣) طبعة دمشق ١٣٤٨

(٤) ومما يدل ايضاً على سرقة ابن الجوزى عناوين الابواب التى اختارها لكتابه وهى : فى فضل العقل، فى ذم الهوى ، فى دفع العشق عن النفس، فى دفع الشره ، فى رفض رياسة الدنيا ، فى دفع البخل الخ

« انما يعرف فضل الشيء بثمرته ، ومن ثمرات العقل معرفه الخالق سبحانه ، فانه استدل عليه حتى عرفه ، وعلى صدق الانبياء حتى علمه ، وحث على طاعة الله وطاعة رسوله ، ودبر فى نيل كل صعب حتى ذالل البهائم ، وعلمه صناعة السفن التى بها يتوصل الى ما حال بيننا وبينه البحر ، واحتال على طير الماء حتى صيدت ، وعينه ابداً تراقب العواقب وتعمل بمقتضى السلامة فيها والموز ، ويترك العاجل للآجل ، وبه فضل الآدمى على جميع الحيوان الذي فقده ، وبه تأهل الآدمى لخطاب الله سبحانه وتكليفه ، وبه يبلغ الانسان غاية ما فى جوهر مثله ان يبلغه من خير الدنيا والآخرة من العلم والعمل »

وقال مثلا فى الباب العاشر « فى ذم الكذب » مقتبسا من الفصل التاسع لكتاب الرازي : « هذا من العوارض التى يدعو اليها الهوى وذلك ان الانسان لمحبته الرياسة يؤثر ان يكون مخبراً معلما لعلمه بفضل المخبر على المخبر »

وقال في الباب الثالث عشر « فى دفع الغضب » (= الفصل الثامن من كتاب الرازى) : « لقد بينا ان الغضب انما ركب فى طبع الآدمي ليحثه على دفع الاذى عنه والانتقام من المؤذي له وانما المذموم افراطه فانه حينئذ يزيل التماسك ويخرج عن الاعتدال فيحمل على تجاوز الصواب ، وربما كانت مكانته (والصحيح : نكايته) في الغضبان اكثر من مكانته (كذا) فى المغضوب عليه الخ » . وقال بعد ذكر آيات واحاديث وحكم اضافها الى ذلك النص : « فان رجلا غضب مرة فصاح فنفث الدم فى الحال وأدى به الامر الى الهلاك فمات ، ولكم رجل رجلا فانكسرت اصابع اللاكم ولم يستضر الملكوم الخ » . وهذا كله مأخوذ من كتاب الرازي

* * *

اما المخطوطات التى اعتمدنا عليها في نشرتها هذه فهى :

ل = نسخة المتحف البريطاني رقم ٢٥٧٥٨ من الاضافات الشرقية (Add.)

ف = نسخة مكتبة الفاتيكان بروما رقم ١٨٢ من المخطوطات العربية

ق = نسخة دار الكتب المصرية رقم ٢٢٤١ من قسم التصوف والاخلاق الدينية

ك = النبذ التى وردت فى كتاب الاقوال الذهبية لحميد الدين الكرماني

وهاك وصفا مفصلا لهذه النسخ :

نسخة ل

قيدت هذه النسخة فى فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بالمتحف البريطانى(١) تحت رقم ١٥٣٠ ، وهى مثمنة القطع مكتوبة بخط نسخى متأخر وعدد اوراقها ٨٨ ، وفى كل صفحة نحو ٢٣ سطراً ، وهي مجموعة تحتوي على عدة رسائل منها : كتاب سلوان المطاع فى عدوان الاتباع لمحمد بن عبد الله بن ظفر (ورقة ١ — ٤٣) ، وكتاب الطب الروحانى للرازى (ورقة ٤٤ — ٧٠) ، وكتاب الادب لابن المعتز (ورقة ٧١ — ٨١) ، وكتاب بيان كشف الالفاظ لم يعرف مؤلفه (ورقة ٨٢—٨٨) . اما تاريخ النسخة فقد ورد بصدده بعد تمام نسخ كتاب الطب الروحانى ما نصه :

« وافق الفراغ من كتابته العبد الضعيف المفتقر الى عفو ربه الهادى على بن احمد ابن محمد النوشابادى الحنفى الكاتب غفر الله له ولوالديه ولمن ترحم عليه ولجميع المسلمين آمين وذلك فى ذى القعدة الحرام من سنة تسع وخمسين وسبعمائة الهلالية بمدينة السلام بغداد امنها الله تعالى من السوء »

وهذه النسخه اكمل واصح من جميع النسخ التى وصلت الينا وان ورد فيها بعض التحريف والتصحيف . وتستطيع ان تحكم على قيمتها اذا علمت ان اكثر قرآتها توافق المنتخبات القديمة التى اوردها الكرماني فى كتابه . لذلك فقد اعتمدنا فى نشرتنا عليها وكتبنا ارقام اوراقها على هامش المتن

نسخة ف

هى محفوظة في قسم المخطوطات العربية بمكتبة الفاتيكان (٢) تحت رقم ١٨٢ ، وهي نسخة من القطع الصغير مكتوبة بخط نسخي غليظ وفي كل صفحة من صفحاتها نحو ١٢ سطراً ، وهى غير مؤرخة ونظن انها من القرن الثامن ، وهى ايضا ضمن مجموعة

(١) *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur* (London 1871), II 695.

(٢) ارسل الى الاستاذ Levi della Vida صورة شمسية من هذه النسخة وافادنى بمعارفه الواسعة عن مخطوطات مكتبة الفاتيكان ، واخبرنى ايضاً ان العلامة G. Graf سينشر عن قريب فهرساً للمخطوطات العربية المسيحية المحفوظة فى تلك المكتبة وان النسخة التى نحن بصددها ستوصف فيه وصفاً مفصلا

تحتوى على الرسائل الآتي ذكرها : (١) كتاب الطب الروحانى ، (٢) كتاب تهذيب الاخلاق لابى زكرياء يحيى بن عدى [١] ، (٣) رسالة هرمس في توبيخ النفس[٢] ، (٤) مرثية تقرأ فى تجنيز الاموات

وهذه النسخة مسيحية الاصل[٣] والظاهر أنها حررت فى مصر اذ كانت صفحاتها مرقة بارقام قبطية او بعبارة أدق بحروف يونانية قبطية[٤]. اما كتاب الطب الروحانى فقد كان يشغل في هذه النسخة الورقات ١ — ٨٢ الا انه قد سقط قديما من الاصل الورقات ١١ — ٣٩ فضاع بذلك جزء كبير من الكتاب (من منتصف الفصل الثاني الى الفصل السابع) . وقيمة هذه النسخة أقل بكثير من نسخة ل وهي تقرب في جميع التفاصيل من نسخة ق

نسخة م

هى المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية في قسم التصوف والاخلاق الدينية تحت رقم ٢٣٤١ [٥] . وهى مكتوبة بخط نسخى غليظ وعدد صفحاتها

(١) هو الفيلسوف المنطقى المسيحى الشهير تلميذ ابى نصر الفارابى وكانت وفاته فى سنة ٣٦٣ او ٣٦٤ (راجع Brockelmann, *Suppl.* I 370) . اما كتاب تهذيب الاخلاق فقد طبع عدة مرات ، راجع ايضاً ما قلته فى مجلة Orientalia ج ٦ ص ٢٨٧

(٢) هى الرسالة المعروفة ايضاً باسم « معاتبة النفس » لهرمس الحكيم نشرها العلامة O. Bardenhewer وقد كان النساخ المسيحيون يحبون نسخها

(٣) يدل ايضاً على مسيحية الناسخ ما ورد بعد اتمام نسخ كتاب الطب الروحانى : « كمل كتاب الطب الروحانى بعونة الله تعالى والشكر لله دائماً ابداً مستمراً وناقله المسكين الغارق فى بحر خطاياه الجمة يتضرع لكل من وقف عليه ان يذكره بالرحمة والمغفرة فى يوم موقفه المرهوب والسبح لله دائماً ابداً »

(٤) وردت مثل هذه الارقام فى كثير من المخطوطات العربية المحررة فى مصر على ايدى نساخ مسيحيين واقدمها على ما يظهر نسخة لكتاب المدخل لابى معشر محفوظة بمكتبة جار الله باستانبول وتاريخها ٣٢٧ هـ. ويحتوى اكثر هذه المخطوطات على كتب فى علوم الاوائل غير متعلقة بالدين الاسلامى . راجع ما قاله العلامة Levi della Vida فى مجلة Rivista degli Studi Orientali ج ١٤ ص ٢٤٩ والعلامة H. Ritter فى نفس هذه المجلة ج ١٦ (سنة ١٩٣٦) ص ٢١٢ — ٢١٣

(٥) راجع الجزء الاول من فهرست الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية لغاية ١٩٢١ (القاهرة ١٩٢٤) ص ٤٤ من الملحق

(لا اوراقها !) ١٣٩ وفي كل صفحة نحو ١٤ سطراً ، وورد تاريخها فى نهايتها بهذه العبارة : « كمل فى يوم السبت المبارك الثالث من شهر جمادى الاول سنة اثنى (كذا) وثلثين وسبمائة » . وهي مجموعة تحتوي على رسالتين الاولى (ص ١ — ١٠١) كتاب الطب الروحانى ، والثانية (ص ١٠٢ — ١٣٩) كتاب تهذيب الاخلاق ليحيى بن عدى . وهذه النسخة ايضا ليست بكاملة اذ سقطت منها الصفحات ٢٥—٣٠ (اى من ابتداء الفصل الرابع الى منتصف الفصل الخامس) وغلط مجلدها فى وضعه مكانها بعض صفحات من كتاب تهذيب الاخلاق . وسقط ايضا نحو اربع صفحات فى الفصل الثامن عشر

تتفق نسخة ق مع نسخة ف في اكثر قرآتها لا فى الصحيح فقط بل فى الغلط ايضا حتى ليمكن الاطمئنان الى انهما نسختا عن اصل واحد ، وان ذلك الاصل كان محرفا في غاية السقم . ولا يخفى عليك اذا قرأت مقدمة الكتاب وقابلت قرآت ق و ف بقرآت نسخة ل أن الاصل الذى اشتق النسختان منه كان مخروم الاول وان الناسخين حاول كل منهما تصحيحه وتكملته بقدرما استطاع . وكذلك تلاحظ انه ينقصهما فقرة طويلة من الفصل السادس عشر من الكتاب تكلم فيها الرازى عن النجاسة والطهارة بكلام لعل الناسخ تركه رغبة عن الخوض فى المسائل الدينية . وهاتان النسختان مع ما ورد فيهما من تحريف وتصحيف وحذف وتصحيح عمدى تفيدانا كثيراً فى اصلاح نسخة ل ولولاهما لما استطعنا تحقيق النص الاصلي على الوجه الذى نتمنى

النبذ الموجودة فى كتاب الاقوال الذهبية للكرمانى

اما الكرمانى هذا فهو حميد الدين احمد بن عبد الله الكرمانى الملقب بحجة العراقين كبير الدعاة الاسماعيلية بجزيرة العراق في عهد الخليفة الفاطمى الحاكم بامر الله وصاحب التأليفات العديدة فى الاشادة بالمذهب الاسماعيلي واثبات امامة الحاكم والرد على مخالفى الفاطميين [١] .

(١) راجع W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (Prize Publication Fund, vol. XIII), London 1933, p. 43. وايضاً المقالة التى نشرتها فى مجلة Der Islam ج ١٩ (١٩٣١) ص ٢٤٣ — ٢٦٣ .
اعتمدت فى جميع المعلومات التى نشرتها فيما يلى عن الكتب الاسماعيلية على المخطوطات التى اطلعنى عليها صديقى الدكتور حسين الهمدانى نزيل بمباى

اما سيرته فلا يعرف منها الا انه غادر العراق حول سنة ٤٠٠ وجاء مصر للتدريس فيها . قال ادريس عماد الدين بن الحسن بن عبد الله (المتوفى سنة ٨٧٢)[١] فى تاريخه للدعوة الاسماعيلية الذى عنوانه «كتاب عيون الاخبار وفنون الآثار» فى الجزء السادس منه معتمداً فى معلوماته على مقدمة كتاب «مباسم البشارات» للكرمانى:

« وظهرت لامير المؤمنين الحاكم بأمر الله عليه السلام فضائل لم يسمع بمثلها ، ودلائل ظاهر بيان فضلها ، ومعجزات بهرت الالباب ، وآيات لايشك فيها الا اهل الزيغ والارتياب . فغلا فيه صلى الله عليه من غلا ، وسفل بذلك من حيث ظن انه علا ، ووقع فى أهل الدعوة والمملكة الاختباط ، وكثر الزيغ والاختلاط ، فجرد امير المؤمنين صلى الله عليه السيف فى الغالين والمقصرين ، واشتدت الظلمة على الشاكين المحيرين ، واعرض ولى الله عنهم ، واغلق ابواب رحمته عليهم ، فعم الامتحان فى حضرته ، وشملت مع قرب النور عظيم ظلمته ، حتى ورد الى الحضرة الشريفة النبوية الامامية ، ووفد الى الابواب الزاكية الحاكمية ، باب الدعوة الذى عنده فصل الخطاب ، ولسانها الناطق بفصل الجواب ، ذو البراهين المضيئة ، والدلائل الواضحة الجلية ، مبين سبل الهدي للمهتدين ، حجة العراقين احمد بن عبد الله الملقب بحميد الدين ، الكرمانى قدس الله روحه ورضي عنه ، ولا حرمنا نور بيانه والاقتباس منه ، مهاجراً عن اوطانه ومحله ، وواردا كورود الغيث الى المرعى بعد محله ، فجلى ببيانه تلك الظلمة المدلهمة ، وابان بواضح علمه ونور هداه فضل الائمة »

وقال ايضا : « ثم ان امير المؤمنين الحاكم بامر الله سلام الله عليه بعد ان اعرض عن اهل دعوته ، واغلق عنهم ابواب رحمته ، جزاء بما كسبت ايديهم ، وعملا بمقتضى الحكمة فيهم ، ليمتحنهم بذلك فيتميز المؤمنون بالاخلاص ، ويبقى المنافقون فى الحيرة والانتكاس ، نظر اليهم نظرة نعشهم بها من الخمول ، وافاض عليهم من فضله وكرمه المأمول ، وفتح لهم ابواب علومه وحكمته ، واسجل لهم سجال رحمته ، ونصب ختكين الضيف فى الدعوة لهداية اولي الشك والارتياب ، وافادة من هداه الله بقدر الاستحقاق والاستيجاب ، ولقبه بالصادق المأمون ، والداعى حميد الدين

(١) راجع Ivanow فى الكتاب المذكور ، ص ٦٢

احمد بن عبد الله هو اساس الدعوة التي عليه عمادها ، وبه علا ذكرها واستقام منآدها ، وبه استبانت المشكلات ، وانفرجت المعضلات الخ »

اما وفاة الكرمانى فقد كانت بعد سنة ٤١١ كما يظهر من التاريخ الوارد فى ابتداء كتابه « راحة العقل » [١] . وهذا كل ما عثرنا عليه من سيرته

اما « كتاب الاقوال الذهبية فى الطب النفسانى » فقد رد فيه مؤلفه على فلسفة محمد بن زكرياء الرازى وذلك من جهتين ، اولا بتصحيحه موقف الداعى الاسماعيلى ابي حاتم الرازى فى مناظرته مع محمد بن زكرياء الرازى ، وهى المناظرة التي سننشرها فى اثناء هذا الكتاب ، وثانيا بنقده لكتاب الطب الروحانى الذى نحن بصدده .

وهاك مقدمة كتاب الاقوال الذهبية بتمامها لتقف على موقف الكرمانى فيه :

« قال الشيخ الأجل حميد الدين عماد المؤمنين احمد بن عبد الله الداعى بجزيرة العراق رفع الله درجته تقديسا :

الحمد لله رب الانوار والظلم ، وجاعل اللوح محلا للبركات وفيض القلم ، الذى تسبح عن مناسبة ما ابدعه ، وتقدس عن نعوت ما خلقه واخترعه ، سبحانه من إله ليست الا مثلية إلا له ، خالق الامثال ، وفاطر الاشباه والاشكال ، وتعالى عما يقول الظالمون والمشبهون الجاهلون علواً كبيراً . . .

اما بعد فان النفس باتباعها احكام هواها عليلة ، والقضايا منها بحسبها فى المعلومات فاسدة مستحيلة ، والمفاتح من اغاثها بسنن الدين ومناسكه رياضة ، واحياها قبل فقد الامكان فى معالم التوحيد تربية وعليها افاضة . فالموت بادراكه هاجم آت ، والحين بسلطانه لمباني الخلقة هادم وهات . ولكل حفرة تواريه هى تربته ، ورب غفور هو معاده واليه اوبته ، والعاقبة لمن ثقل بالحسنات ميزانه ، ونحن فى دين الله رغبته وايمانه

وإنى لما اعان الله تعالى وأتينا فى كتاب « اكليل النفس وتاجها » بما وعدنا به فى صدره وماتبعه من كلامنا على السياسة الكلية والجزئية وعلى المفاخرة القائمة بين انواع الحيوان ونوع الانسان بيانا للموجودات ، وما اليه مصير النفس بعد الممات ، فى كتاب « المقاييس » و« الرسالة الوحيدة » ، ووقع الينا كتاب لمحمد بن زكرياء الرازى موسوم

(١) وهو تاريخ تأليف كتاب « تنبيه الهادى والمستهدى » الذى الفه الكرمانى فى السنة المذكورة بعد رجوعه الى « ديار العراق »

بالطب الروحاني ، وتأملت ابوابه واستوعبت فيما نحاه خطابه ، ووجدته فيما تصدى له بزعمه من الطب الروحاني ، لا كهو فيما نشأ عليه من الطب الجسماني ، لكونه في هذا كفارس ذي مرة ، في ميدانه يحضر ويجري ، وفي ذاك كحاطب ذي غرة ، يخوض ويروي مالا يعلم ولا يدري ، قصوراً في تأليفه عما عليه وجب ذكره من الامر الذي له تقع الحاجة الى الطب الروحاني : العليل ماهو والعلة ودواءها ما هما وسلوك الطريق في المداواة والطب كيف هو . واختصاراً منه في كلامه المورد على ما لايوجب مبتغاه ولا يقتضيه بل يوجب اموراً هو منكرها ولا يوجب اعتقاده شيئا منها على ما نبينه ، وذهابا للامر عليه في ذلك واستمراراً للخطأ عليه فيما وسم به كتابه ، وفيما جرى بينه وبين الشيخ ابي حاتم الرازي صاحب الدعوة بجزيرة الري في أيام مرداوج وحضرته في النبوة والمناسك الشرعية . وكان ما تعرض له من الكلام على النفس تقويما لها وطبا بزعمه مبتغى يصغر عنه قدره ، ويعسر عليه فيه امره ، بكونه رتبة المؤيدين من السماء ، المختارين على من دونهم بما أوتوه من نور العلم والضياء ، الهادين امثالنا الى طريق النجاة والبقاء ، التي لاتنال باجتهاد وابتغاء ، بل بعناية إلهية من فوقها واصطفاء وهو دونها ، وما سطره فيه وزبره مخيلا الى قارئه مثل ما تخيل اليه من بطلان مقامات الانبياء عليهم السلام واختصاصهم من بين العالمين من جهة الله بفيض البركات ، ووقوع استغناء البشر عنهم بالممنوح لهم من العقول والقدرة على فعل الخيرات ، وجب في حكم الاعتقاد ، وشرط ماندبنا له من لقاء ذوي العناد ، واصطفينا له من هداية العمى عن الضلالة ، واستنقاذ المرتبك في أسر العمى والجهالة ، كشفا للبس بالكلام المبين ، ودلالة على الحق بالأمر اللامع المستبين ، أن نبين الخطأ فيما اورده ، ونوضح الحق المبتغى فيما خاض فيه وسرده ، لتظهر رجاحة اولى الايمان ، واتباع اهل بيت الوحي الائمة الهادين الى الفوز بالمغفرة والرضوان ، صلوات الله عليهم صلاة تجمع لهم نعيم الجنان ، ونقص من يتظاهر بالاستغناء عنهم في نيل الملكوت ، فيكون للتابعين طريقا في معرفة دين الله على وجهه ، ويعينهم على تصور الحق في توحيد الله وفقهه . ففعلنا وتكلمنا على فصول الكتاب والمبتغى فيها ابانة عن الباطل في قوله المستحيل وانارة للحق بالقول المستبين ، وجعلناه في بابين يشتملان على اثنى عشر قولا احدهما في ابانة الخطأ المستمر

على ابن زكرياء في طبه الروحاني ، وثانيهما في ابانة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفساني ، وجعلتهما في هذا الكتاب وسميته بكتاب « الاقوال الذهبية » لكونه فيما يصوره من محاسن العلوم النفسانية ، كالذهب فيما يحوزه من مزاين الامور الجسمانية . وبالله استعين في اتمام ما نحوته وأقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، وبوليه في ارضه وهو حسبنا ونعم الوكيل

الباب الاول في ابانة الخطأ المستمر على ابن زكرياء الرازي في طبه الروحاني يجمع ستة اقوال

القول الاول — فيما جرى بين الشيخ ابي حاتم الرازي وابن زكرياء المتطبب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما اهمل ابو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازي

القول الثاني — في بيان الخطأ المستمر على محمد بن زكرياء الرازي فيما وسم به كتابه المنسوب اليه بالطب الروحاني

القول الثالث — فيما ذكره في الفصل الاول من كتاب الطب الروحاني من فضل العقل ومدحه وبيان ما ينطوي فيه من اثبات النبوة

القول الرابع — فيما ذكره في الفصل الثاني من كتابه في ذم الهوى وقمعه لجعله طبا روحانيا وبيان بطلان كونه كذلك على النحو الذي اورده وامتناع وقوع الانتفاع بمثله

القول الخامس — في ذكر ما اورده تماما للفصل الثاني من كتابه في الطب الروحاني وانه ليس بطب وبيان فساد قول افلاطون ومن يرى رأيه ان للانسان انفسا ثلاثا نامية وحسية وناطقة ، وان للنفس بعد مفارقتها جسمها تعلقا بشخص آخر وورودها الاجسام من خارجها

القول السادس — فيما تضمنته فصول كتابه مما جعله طبا والكلام عليه بما يبين كونه غير طب

الباب الثانى فى انارة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفسانى

يجمع ستة اقوال

القول الاول — في شرف صناعة الطب النفساني وانها أشرف الصناعات وان القائم بها الموضح لمبانيها الهادى الى طرقها واقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من جهة الله تعالى وانه اشرف البرية

القول الثاني — فى وجود النفس التي هى العايلة والمحتاجة الى الطب والادوية واحوالها فى ذاتها وماهيتها وانها حياة وحي وانها ناقصة في ذاتها وانها ليست بجسم ولا عرض وانها قائمة بالقوة جوهرا وانها واحدة في ذاتها لا ثلاث

القول الثالث — فى مناسبة النفس جسمها فى احوالها وما تلك الاحوال وماتلك المناسبات وانها فى وجودها من جسمها كالولد من والده وانها المعلول الاخير من الموجودات الواقعة تحت الاختراع ككون جسمها معلولا اخيراً في الجسمانيات وان وجودها عن امور اربعة كوجود جسمها كذلك وما تلك الامور وان ما لجسمها من الامور فلها مثله على توازن لا يغادر منها شيئا لا فى الذات ولا في الاحوال وماتلك الامور

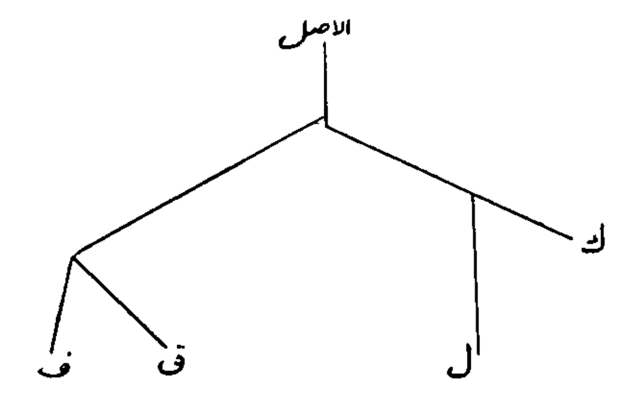
القول الرابع — فيما يحدث فيها من الامور التى تجرى منها مجرى الاعلال من جسمها وما تلك الاعلال وما مباديها وانها تنقسم وما تلك الاقسام وان جملة علتها علتان ذاتية ومكتسبة وما تلك العلتان

القول الخامس — فيما يجرى من النفس مجرى الادوية فى ازالة عللها وما تلك الادوية وما افعالها وما الذى يمجدها وما الذي يقومها وما الذى يجرى منها مجرى قول الطبيب وبعث العليل على الحمية وما الذى يجرى منها مجرى القارورة والنبض من العليل المستدل منهما على الصحة والمرض وشهادتهما بالاقبال فى الابلال والاستعلاء في الاعتلال وما يجري منها مجرى العلامات الدالة فى الاعلال الحادة على الهلاك او الخلاص وما هى وما يجري منها مجرى الاشربة والفواكه والمشمومات فى استجلاب الصحة وما هى

القول السادس — فيما يجري من النفس مجرى الصحة من جسمها وما تلك الصحة وما الذي تناله بها وما الذى يحفظ عليها صحتها الى وقت انتقالها وما الذى يكسبها انبعاثها للقيام باوامر الله »

اما المنتخبات العديدة التى اوردها الكرماني من كتاب الطب الروحاني للرازى فقد ساعدتنا على تحقيق نص ذلك الكتاب ، ولعلك تشاركنا الراى فى ان قيمة قرآتها عظيمة اذ كان الاصل الذى اعتمد الكرمانى عليه اقدم بقرون من جميع المخطوطات التى وصلت الينا . وترى ايضا مما ذكرناه فى حواشى الكتاب ان نص الكرمانى يوافق فى اكثر الاحيان نسخة لندن ويثبت قرآتها . اما نقد الكرمانى لمعانى كتاب الطب الروحانى فقد اقتبسنا منه بعض شيء وجعلناه تعليقات على المتن

وفى الختام نعود على نتيجة بحثنا عن المخطوطات ونمثلها فى الشكل الآتي



بسم الله الرحمن الرحيم

قال محمد بن زكريّاء الرازى : أكمل الله للأمير السعادة وأتمّ عليه النعمة .
جرى بحضرة الأمير - أطال الله بقاءه — ذكر مقالة عملتُها فى إصلاح الأخلاق ٣
سألنيها بعض إخوانى بمدينة السلام أيّامَ مُقامى بها ، فأمر سيّدى الأمير —
أيّده الله — بانشاء كتاب يحتوى على جُمَل هذا المعنى بغاية الاختصار والايجاز
وأن أسمَهُ بالطبّ الروحانىّ ، فيكون قريناً للكتاب المنصورىّ الذى غرضه فى ٦
الطبّ الجسمانىّ وعديلاً له ، لما قدّر — أدام الله عزّه — فى ضمّه اليه من عموم
النفع وشموله للنفس والجسد . فانتهيتُ الى ذلك وقدّمته على سائر شغلى ، والله
أسأل التوفيق لما يُرضى سيّدى الأمير ويقرّب اليه ويُدنى منه * ٩

(٢) نبتدى بعون الله وحسن توفيقه نكتب كتاب الطب الروحانى ق — قال محمد بن زكرياء الرازى فى صدر كتابه الموسوم بالطب الروحانى ك — قال ابو بكر محمد ... الرازى ف ق — اكمل ... النعمة ل : سقط ف ق ك — (٣) كان جرى ل — اطال الله بقاءه ل : اسعده الله تعالى ك ، سقط ف ق — (٣—٦) بحضرة الامير الكلام فى اصلاح الاخلاق فسألنى ان اعمل مقالة فى كتاب وان اسميه ق — (٤) كان سألنيها ف — (٤—٥) بعض اخوانى ... الاختصار : سقط ف ق — (٤) سيدى ل : سقط ك — (٥) ايده الله ل : اسعده الله ك — (٦) اسميه ف ق — ليكون ق ك — (٧) الطب الجسدانى ف ق — لما قدر.. من عموم: فيه من عموم ق — أدام الله عزه ل: سقط ف ق ك — (٨) سائراشغالى ف — (٨—٩) وبالله التوفيق الى ما يرضى ف ق — (٩) سيدى الامير ل: الامير اسعده الله ك ، سقط ف ق

* قال حميد الدين الكرمانى فى القول الثانى من الباب الاول من كتابه بعد ذكره مقدمة كتاب الطب الروحانى : هذا فص قوله ومحصوله ان ما كان تكلم عليه فى اصلاح الاخلاق جعله كما رسم له فى كتاب موجز موسوم بالطب الروحانى ليكون قريناً لكتابه المنصورى فى الطب الجسمانى وعديلا له لما فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصورى الذى جعل ما أنشأه من الكتاب فى الطب الروحانى قريناً له وعديلا ووجدناه مشتملا من صنعة التأليف وحسن الترتيب ذكراً للاعلال على ترتيبها وتشفيعها بذكر الادوية التى تداوى بها على نظام وتأليف ليس كما جعله

وقد فصلت هذا الكتاب عشرين فصلاً :

١٧ الأوّل في فضل العقل ومدحه
٢٠ الثانى في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى افلاطون الحكيم ٣
٣٢ الثالث جملة قُدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها
٣٣ الرابع في تعرّف الرجل عيوب نفسه
٣٥ الخامس في دفع العشق والالف وجملة من الكلام في اللذة ٦
٣٦ السادس في دفع العُجب
٤٠ السابع في دفع الحسد
٤٤ الثامن في دفع المفرط الضارّ من الغضب ٩

(١ — س ١٧ س ١٣) سقط ك — (١) فصلا وهم ف — (٢ — س ١٧ س ١٣) الفصل الاول... الفصل الثانى الخ ف ق — (٣) فى ردع الهوى وقمعه ف ق — وجملة... الحكيم ف ق: سقط ل — (٤) جملة قدمت قبل ذكر ل : فى ذكر ف ق — اعراض النفس ف ق — (٦) وجملة ... اللذة ف ق : سقط ل — (٧) العجب وغيره ف ق — (٩) فى دفع الغضب ف ق

قرينا له وعديلا فكان ذلك منادياً عليه وناطقاً من قلة العلم والمعرفة بما تصلق له من الكلام على الامور النفسانية ومن استمرار الخطأ عليه فيما وسم به كتابه من الطب الروحانى واشتباه الامر عليه فيما اودعه من كلامه بما تقول بياناً له : إن العديل انما يجعل عديلا لما عادله بموازنة ومشابهة يجمعانهما . ولما كان ما جعله عديلا للكتاب المنصورى من كتابه فى الطب الروحاني غير مشابه له لا فى التأليف والتبويب ولا فيما يكون طبا فى التنويع والترتيب يوازنه ويناسبه كان تسميته للكتاب بالطب الروحانى خطأ كبيراً ... واذا كان الخطأ مستمراً عليه فيما وسم به كتابه لخلوه مما يكون به من ذكر الامراض النفسانية والامور المزيلة لها عديلا للكتاب المنصورى الجامع لذكر الاعلال وادويتها فغير واقع ما ضمن وقوعه من الانتفاع به وشموله ولا فائدة فى قراءته ... فاما ما استمر عليه من الخطأ فى نفس ما اودعه كتابه فى ابوابه فيأتى عليه البيان باذن الله قبل ، ثم يأتى بمعونة الله من ذكر ما وجب عليه ذكره ولم يذكره من اعلال النفس وادوائها وما تعالج به تقويماً لها من دوائها ومن الامور النفسانية ما يعلم معه كيفية صناعة التأليف بعد وبتصور كيف يكون الطب الروحانى الحق الآتى به محمد النبى والمبين له باب العلم على الوصى صلوات الله عليهما بقوة الله العلى

٥٦ التاسع في اطّراح الكذب
٥٩ العاشر في اطّراح البخل
٦١ الحادى عشر في دفع الفضل الضارّ من الفكر والهمّ ٣
٦٣ الثانى عشر في صرف الغمّ
٧٠ الثالث عشر في دفع الشرَه
٧٢ الرابع عشر في دفع الانهماك في الشراب ٦
٧٤ الخامس عشر في دفع الاستهتار بالجماع
٧٧ السادس عشر في دفع الولع والعبث والمذهب
٨٠ السابع عشر في مقدار الاكتساب والاقتناء والإنفاق ٩
٨٥ الثامن عشر في دفع المجاهدة والمكادحة على طلب الرُتَب والمنازل الدنيائيّة والفرق بين ما يُرى الهوى وبين ما يُرى العقل
٩١ التاسع عشر في السيرة الفاضلة ١٢
٩٢ العشرون في الخوف من الموت

الفصل الأوّل

في فضل العقل ومدحه *

١٥ أقول : إنّ البارىء عزّ اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غايةَ ما في جوهرِ مِثلنا نيلُه وبلوغه ، وإنه أعظم | نِعَم الله ٤٥ و

(٢) اطراح : سقط ف ق — (٣) دفع : سقط ف ق — (٤) فى دفع الغم ف ق — (٦) فى (دفع) السكر وعواقبه ف (ق) — (٧) فى افراط الجماع ف ق — (٩) والانفاق : سقط ف — (١٠) دفع ... على : سقط ف ق — (١١) والفرق ... العقل: سقط ف ق — (١٦) أقول : قال محمد بن زكريا ل — وحبانا لننال ك — من ل : سقط ق ف ك — (١٧) ما : سقط ل — فى جوهرنا مثلنا أن يناله ويبلغه ق ف

* ورد هذا الفصل بتمامه فى كتاب الكرمانى

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . فبالعقل فُضّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُسناها وذللناها وصرفناها فى الوجوه العائدة منافعُها علينا وعليها ؛ ٣ وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسُن ويطيب به عيشنا ونصل الى بغيتنا ومرادنا . فإنا بالعقل أدركنا صناعة السُفُن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحرُ دوننا ودونه ؛ وبه نلنا الطبّ الذى فيه الكثير من مصالح أجسادنا ٦ وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا ؛ وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منّا الخفية المستورة عنّا ؛ وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها ؛ وبه وصلنا إلى معرفة البارئ ٩ عزّ وجلّ الذى هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . وبالجملة فإنه الشئ الذى لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ؛ والذى به نتصوّر أفعالنا العقليّة قبل ظهورها للحسّ فنراها كأن قد أحسسناها ثم نتمثّل بأفعالنا الحسيّة ١٢ صورها فتظهر مطابقة لِما تمثّلناه وتخيّلناه منها . وإذا كان هذا مقداره ومحلّه وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطّه عن رتبته ولا ننزّله عن درجته ، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ؛ ولا وهو الزمام مزموماً ؛ ولا وهو المتبوع ١٥ تابعاً ، بل نرجع فى الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه . فنُمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه ، ولا نسلّط عليه الهوى الذى هو آفتُه ومكدِّره

(١) واجداها علينا نفعاً ق ف — الغير الناطق ل ، الغير ناطق ف ق — (٢) ملكناها و: سقط ق ف ك — وذللناها وملكناها وصرفناها ق ف — (٣) جميع : سقط ق ف — (٤) وانا ق ف — واستعملناها — (٥) ودونها ق ف — وبه نلنا الطب ك: والطب ل ق ف — المصالح لاجسادنا ق ف — (٨) معرفة : سقط ك — (٩) هو من ك — ما اصلنا واصبنا ق ف — وفى الجملة ق ف — (١٠) حالنا وحال ق ف — والذى فيه ك ، وبه ق ف — (١٢) صورتها ق ف — وتخيلناه منها : سقط ك — منها : سقط ق ف — هذا : سقط ك — ومحله : سقط ق ف — (١٣) وجلالته هذا ك — علينا : سقط ل — مرتبته ق ف — (١٥) بل فنرجع ق ف ، ثم نرجع ك — ونعتبرها به : سقط ق ف — عليه فيها ك — عن امضائه ل — (١٦) عند إيقافه ل

والحائد به عن سَنَنه ومحجته وقصده واستقامته ؛ والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره ؛ بل نروضه ونذلّله ونحمِله ونجبُره على ٣ الوقوف عند أمره ونهيه . فإنّا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غايةَ صفائه وأضاء لنا غايةَ إضاءته وبلغ بنا نهايةَ قَصْدِ بلوغنا به . وكنّا سعداء بما وهب الله لنا منه ومنّ علينا به*

(١) من : سقط ل — (٢) عواقبه فى اموره ق ف — (٣) واضى لنا ق ف — (٤) نهاية قصدنا بلوغنا به ل ، غاية ما قصد بلوغنا به ق ف — بما وهب لنا ل — به علينا ق ف — لنا ومنّ علينا به منه ل

* قال الكرمانى فى القول الثالث من الباب الأول من كتابه بعد إيراده قول الرازى بنصه : فنقول لما كان المحبو لنا من العقل الذى هو أعظم نعم الله عندنا وبه ننال من منافع دنيانا وآخرتنا غاية ما لنا أن ننال... ولولاه لكنا كالبهائم والمجانين . الحقيق بأن يكون بما له ممدوحاً . وباباً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً . وإليه فصل الخطاب لا يخلو فى كونه « ما هو » أن يكون إما جسمنا . أو ما كان لجسمنا كمالاً به نحن نوع من الحيوان وهو نفسنا ، أو هو غيرنا وبه تتعلق مصالحنا ، وبطل أن يكون جسمنا ببطلان كونه قادراً على حركة بذاته فضلاً عن إحاطة علم ومعرفة ، وبطل أيضاً أن يكون ما كان لجسمنا كمالاً ببطلان كونه فى وجوده عالماً بالامور الموصوف بها العقل وخالياً من المعارف التى تعدو ما به يصحّ كونه نوعاً من الحيوان ... ثبت أنه غيرنا الذى به يتعلق كمالنا ، ولم يكن غيراً يفيد العلم ويعلم وبه وبتعليمه نكون علماء وعقلاء غير من يكون نبياً مؤيداً فى نفسه بأنوار الملكوت متوّجاً بتاج العزة والجبروت حائزاً بذلك رتبة الكمال فصار عقلاً كاملاً به ننال ونبلغ منافعنا فى دنيانا وآخرتنا ... صح وثبت أن العقل المحبو لنا الذى هو أعظم نعم الله عندنا المستحق لأن يكون بما له ممدوحاً وباباً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً لا عقولنا بكون كونها حياة طبيعية ناقصة عن كمالها محتاجة إلى ما به تصير عقلاً كاملاً فاعلاً فى غيره كمالاً ... بل عقول الأنبياء لكونهم هم المؤيدون من السماء ، المصطفون من عالم النفس والاحياء ، المخصوصون منها بالكرامة ، المتوحدون فى عالم النفس شرف الامامة ، المبلغون رتبة الكمال للتعليم والإكمال، الكائنون بكمالهم كمالاً لأنفسنا فى كونها حيواناً إلهياً كما كانت أنفسنا كمالاً لأجسامنا فى كونها حيواناً طبيعياً ... وإذا كان القول على عقولنا بما هو صفة لعقول الأنبياء صلوات الله عليهم ضلالاً عن الحق فقد ظهر الخطأ فى قول من يرى ويعتقد أن العقل المحبو لنا ... هو عقولنا ... وإذا بطلت المعارضة وثبت ما أوجبته الحكمة من كون من يقبل أنوار القدس من عالم النفس نفساً واحدة هو العقل الواجب عليه تفخيم أمره وإعلاء ذكره وقبول قوله والاقتداء بسنته وفعله فقد ثبتت النبوة المنطوية فيما أورده صاحب الكتاب فى مقالته والحمد لله رب العالمين

الفصل الثانى

فى قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم *

أمّا على أثر ذلك فإنّا قائلون فى الطبّ الروحانى الذى غايته إصلاح أخلاق النفس وموجزون غاية الإيجاز . والقصد والمبادرة إلى التعلق بالنكت، والعيون والمعانى التى هى أصول جملة هذا الغرض كله . فنقول : إنا قد صدّرنا وقدّمنا من ذكر | العقل والهوى ما رأينا أنه لجملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدأ . ونحن متّبعوه من أصول هذا الشأن بأجلّها وأشرفها [٤٥ظ]

فنقول : إنّ أشرف الأصول وأجلّها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا قمع الهوى ومخالفة ما يدعو اليه الطباع فى أكثر الأحوال وتمرين النفس على ذلك وتدريجها إليه . فإنّ أوّل فضل الناس على البهائم هو هذا ، أعنى ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الرويّة . وذلك أنّ البهائم غير المؤدّبة واقفة عند ما يدعوها اليه الطباع عاملة به غير ممتنعة منه ولا مروّية فيه . فإنك لا تجد بهيمةً غير مؤدّبة تمسك عن أن تروث أو تتناول ما تغتذى به مع حضوره وحاجتها إليه ، كما تجد الإنسان يترك ذلك ويقهر طباعه عليه لمعانٍ عقلية تدعوه إلى ذلك ، بل تأتى منها ما يبعثها عليه الطباع غير ممتنعة منه ولا مختارة عليه . وهذا المقدار ونحوه من الفضل على البهيمة فى زمّ الطبع هو لأكثر الناس وإن كان ذلك تأديبا وتعليماً ،

(٢) فى ردع الهوى وقمعه ف ق — وجملة ... الحكيم : سقط ل (ك) — افلاطون ف ق — (٤) والعيون ل : سقط ف ق ك — (٥) صدرنا : وصفنا ك — (٦) كله : سقط ف ق — (٨) وتقول ف ق — ان اجل الاصول وأشرفها ف ق — (١١) الغير ل — غير موذية ف ق — تدعوا اليه ف ق — (١٤) عليه : سقط ف ق — تدعوا ف ق — (١٥) منه : سقط ك — (١٦) زم ك : ذم ل ف ق — الطبع : الهوى و (الطبع) ، على هامش ك

* ورد ذكر أكثر هذا الفصل فى القول الرابع من الباب الأول من كتاب الأقوال الذهبية للكرمانى

إلاّ أنه عامّ شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأ عليه . ولا يُحتاج إلى الكلام فيه ، على أنّ فى ذلك بين الأمم تفاضُلاً كثيراً وبوناً بعيداً . وأمّا البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتهيأ فى طباع الإنسان فلا يكاد يكمله إلاّ الرجل الفيلسوف الفاضل . وبمقدار فضل العوامّ من الناس على البهائم فى زمّ الطبع والملكة للهوى ينبغى أن يكون فضل هذا الرجل على العوامّ . ومن هاهنا نعلم أنّ مَن أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً شديداً ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته . ولأنّ بين الناس فى طباعهم اختلافاً كثيرا وبوناً بعيداً صار يسهل أو يعسر على البعض دون البعض منهم اكتسابُ بعض الفضائل دون بعض واطراح بعض الرذائل دون بعض . وأنا مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة — أعنى قمع الهوى ومخالفته — إذ كانت أجلّ هذه الفضائل وأشرفها وكان محلّها من جملة هذا الغرض كلّه محلّ الاسطقس التالى للمبدأ

فأقول: إنّ الهوى والطباع | يدعوان أبداً إلى اتّباع اللذّات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا رويّة فى عاقبة ويحثّان عليه ويُعجلان إليه ، وإن كان جالباً [٤٦و]

(٢) بين الامم فى ذلك ل — (٤) من الناس : سقط ف ق — ذم ل ف ق — (٥) يعلم ك — (٦) فى هذه الزينة ف ق — شديداً : سقط ف ق — (٧) ومجادلته : سقط ف ق ، ومجالدته ك على الهامش — ومخالفته: سقط ك — فى طبائعهم ل — (٩) بعض هذه الفضائل ل — (١١) جملة: سقط ف ق — (١٢) الثانى للمبدء ك ، التالى للمبتدأ ف ق — (١٣) ابداً: سقط ل — (١٤) عليه : سقط ف ق ك

* قال الكرمانى فى انتهاء القول الرابع من الباب الأول لكتابه : فنقول إن الفيلسوف الذى ذكره وعلق قمع هواه بذاته هو من البشر ، والبشر فمن نفس وجسم ... فمن أين يكون للفيلسوف استكمال الفضيلة المرهون وجودها بالباعث من خارجها والمؤاخذ لها ، ام كيف يتهيأ لنفسه أن تقمع هواها بذاتها وهى خالية مما يكون انبعاثها عنه فيه ، وهل قوله ذلك إلا قول صادر عن غير بيان . ولا بعد الحق إلا الضلال ، ولا بعد الصدق إلا الكذب والمحال

للألم من بعد ومانعاً من اللذّة ما هو أضعافٌ لِما تقدّم منها . وذلك أنهما لا يريان إلاّ حالتهما فى الذى هما فيه لا غير . وليس بهما إلاّ اطّراح الألم المؤذى عنهما وقتَهما ذلك ، كإيثار الطفل الرَّمِد حكَّ عينه وأكلَ التمر واللعبَ فى الشمس . ومن أجل ذلك يحقّ على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يُطلقهما إلاّ بعد التثبّت والنظر فيما يُعقبانه ويمثّلَ ذلك ويزنَه ثم يتبعَ الأرجح لئلاّ يألم من حيث ظنّ أنه يلتذّ ويخسر من حيث ظنّ أنه يربح . فإن دخلت عليه من هذا التمثيل والموازنة شبهة لم يُطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها . وذلك أنه لا يأمن أن يكون فى إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون إيلامه واحتمال مؤونته أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قمعها أضعافاً مضاعفَةً ؛ فالحزم إذاً فى منعها . وإن تكافأت عنده المؤونتان أقام أيضاً على ردعها ، وذلك أنّ المرارة المتجرَّعة أهون وأيسر من المنتَظَرة التى لابدّ من تجرُّعها على الأمر الأكثر . وليس يكتفى بهذا فقط بل قد ينبغى أن يقمع هواه فى كثير من الأحوال – وإن لم ير لذلك عاقبةً مكروهةً – ليمرّن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك عليها عند العواقب الرديّـة أسهل ، ولئلا تتمكن الشهوات منه وتتسلّط عليه . فإنّ لها من التمكّن فى نفس الطبيعة والجبلّة ما لا يحتاج أن يُزاد فضل تمكّنٍ بالعادة أيضاً فيصيرَ بحالٍ لا يمكن مقاومتُها بتّةً * . وينبغى أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذّونها ولا يستطيعون مع ذلك

(٢) فى وقتهما الذى هما فيه ك — (٣) وقتهما ذلك: سقط ف ق — الرمد: سقط ف ق — لحك عينيه ك ، يحك عينه الرمدة ف ق — التمرة ف ق — (٦) يظن ف ق ك (مرتين) — ولا يخسر ك — (٨) من أن يكون ف — (١٠) تكافت ف ق — (١١) فى الأمر ل — (١٢) قد : سقط ك — احواله ل — (١٤) عند ما يرى له فيها من العواقب الردية ف ق — (١٥) أن يرى فضل ف ق — (١٦) البتة ك — المدمنين عليها المتمكنين فيها ف ق — (١٧) يصيرون فيها ف ق

* انتهت إلى هنا رواية الكرمانى ويوجد فى إثرها ما يلى : هذا فص قوله ، وما يعدو

تركها . فإنّ المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمور والسماع – على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرزاً فى الطباع – لا يلتذونها التذاذَ غير المدمنين لها لأنها تصير * عندهم بمنزلة حالةٍ كلِّ ذى حالة عنده ؛ أعنى المألوفة المعتادة ، ولا يتهيّأ لهم الإقلاع عنها لأنها قد صارت عندهم بمنزلة الشئ الاضطرارىّ فى العيش لا بمنزلة ما هو فضل وترّفٌ . | ويدخل عليهم من أجلها التقصير فى دينهم ٤٦ظ ودنياهم حتى يُضطرّوا إلى استعمال صنوف الحِيَل واكتساب الأموال بالتغرير بالنفس وطرحها فى المهالك . فإذا هم قد شقوا * من حيث قدّروا السعادة واغتمّوا من حيث قدّروا الفرح وألموا من حيث قدّروا اللذّة . وما أشبههم فى هذا الموضع بالحاطب على نفسه الساعى فى هلاكها ، كالحيوان المخدوعة بما يُنصب لها فى مصايدها ، حتى إذا حصلت فى المصيـــدة لم تنل ما خُدعت به ولا أطاقت التخلّص ممّا وقعت فيه . وهذا المقدار من قمع الشهوات مقْنع ، وهو أن يُطلَق

(١) على غشيان ف ق — على انهما ف — (٥) وشرف ف — النفس فى دينهم ل — (٩) كالحيوان ك : كالحيوانات ل ف

ما يكون صحيحاً وحسناً من قول لولا نداؤه ببطلان كون ما أوجبه من الطب طباً وباستمرار الخطأ فى تعليق قمع الهوى بالنفس وإيجاب اكتفائها فيه اكتساباً للفضيلة بذاتها ... إنه لما كانت النفس قد جعلت لجسمها كمالاً به يكون نوعاً من الحيوان وكان كونها فى وجودها لجسمها كمالاً لأن تكون فى فعلها دائرة عليه كأخواتها من أنواع الحيوان حفظاً له وقياماً بمصلحته ... كان الامتناع منها أن تفعل ما يضاد هواها ويوجبه اختيارها قائماً وبطلان وجود فعل منها لا تهواه ثابتاً ... فتعليق قمع النفس هواها بذاتها الممتنع كونه منها إلا بباعث من خارجها ترغيباً وترهيباً خطأ كبير وضلال بعيد . وإذا كان قوله فى الطب الروحانى باطلاً والخطأ فى تعليق قمع الهوى بالنفس مستمراً جارياً فكلامه الذى أورده ليس بطب ولا كتابه بمرتع للنفس ولا بأبّ ، وله قلنا إنه فى الطب الجسمانى كغصن مائس خضر وفى طبه الروحانى كجلد خائس قذر . — وأما بقية فصل الكتاب الى ص ٢٤ س ٣ (« وهذا يراه ») فقد لخصه الكرمانى دون إيراده بنصه

* سقطت هنا ورقة من نسخة ق وتستأنف روايتها ص ٢٤ س ١٤ (« والمنكح »)

* سقطت هنا عدة ورقات فى نسخة ف ولا تستأنف روايتها إلا فى الفصل السابع من الكتاب

منها ما علم أنّ عاقبته لا تجلب ألماً ولا ضَرَرا دنيائيًّا موازياً للذّة المُصابة منها
فضلاً عمّا تجلب ممّا يُوفِي ويرجح على اللذّة التى أُصيبت فى صدرها . وهذا
٣ يراه * ويقول به ويوجب حمل النفس عليه مَن كان من الفلاسفة لا يرى أنّ
للنفس وجوداً بذاتها ، ويرى أنها تفسد بفساد الجسم الذى هى فيه . فأمّا مَن يرى
أنّ للنفس أنيّةً وذاتاً مّا قائمة بنفسها وأنها تستعمل الجسم الذى لها بمنزلة
٦ الأداة والآلة وأنها لا تفسد بفساده فيرتقون من زمّ الطباع ومجاهدة الهوى
ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا كثيراً جدًّا . ويرذلون ويستنقصون المنقادين له
والمائلين معه تنقّصاً شديداً ويحلّونهم محلّ البهائم ، ويرون أنّ لهم — فى اتّباع
٩ الهوى وإيثاره والميل مع اللذّات والحبّ لها والأسف على ما فات منها وإيلام
الحيوان لبلوغها ونيلها — عواقبَ سوءٍ بعد مفارقة النفس للجسد يكثر ويطول لها
ألمها وأسفها وحسرتها . وقد يستدلّ هؤلاء من نفس هيئة الإنسان على
١٢ أنه لم يتهيّأ للشغل باللذّات والشهوات بل لاستعمال الفكر والرويّة من تقصيره
فى ذلك عن الحيوان غير الناطق . وذلك أنّ البهيمة الواحدة تُصيب من لذّة
المأكل * والمنكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس . فأمّا حالها
١٥ فى سقوط الهمّ والفكر عنها وهناءة عيشها وطيبها بذلك لحالة لا يصيب الإنسان
ولا يقدر على مثلها بتّةً ، وذلك أنها من هذا المعنى فى الغاية والنهاية . فإنّا نرى البهيمة

(٢) مما ، صححنا : ما ل — (٥) للنفس ك : النفس ل — وذوانا قائمة ك — (٦) ذم ل —
(٧) ومغالبته ك — من ذلك ك — (٩) مع ك : الى ل — ما : سقط ل — (١٠) الجسد
ك — تكثر ل — (١١) وحسراتها ك — (١٢) للشغل بالشهوات ك — من ك : فى ل —
(١٣) النيرل — (١٤) عدد: سقط ك — (١٥) السقوط للهمّ — وطيبه ل ، وطيبته ق —
بذلك : سقط ق — لا يصيبها ل — (١٦) البتة ك ، سقط ق — فى هذا ل

* من هنا تستأنف رواية ك
* من هنا استأنفت رواية ق بعد سقط ورقة من النسخة

قد حضر وقت ذبحها وهى منهمكة مقبلة على مأكلها ومشربها . | قالوا : فلو كانت ٤٧و
إصابة الشهوات والميلُ مع دواعى الطباع هو الأفضلَ لم يكن يُبخَسُه الإنسان
٣ ويُعطاه ما هو أخسّ منه من الحيوان . وفى بخس الإنسان وهو أفضل الحيوان
المائت حظّه من هذه الأشياء وتوفّرِ الحظّ له من الرويّة والفكر ما يُعلم منه
أنّ الأفضل له استعمال النطق وتزكيته لا الاستعباد والانقياد لدواعى الطباع .
٦ قالوا : ولئن كان الفضل فى إصابة اللذّات والشهوات ليكونن مَن له الطباع
المتهيّئ لذلك أفضل ممّن ليس له ذلك ، فإن كان كذلك فالثيران والحمير أفضل
من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن البارئ عزّ وجلّ إذ ليس
٩ بذى لذّة ولا شهوة . قالوا : ولعلّ بعض الناس ممّن لا رياضة له ولا يروّى
ولا يفكر فى أمثال هذه المعانى لا يُسلّم لنا أنّ البهائم تصيب من اللذّة أكثر
ممّا يصيبه الناس . ويحتجّ علينا بمَلِكٍ مّا ظفر بعدوّ منازع ثم جلس من وقته
١٢ ذلك للّهو واحتشد فى إظهار جميع زينته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن
الناسَ بلوغُه ، فيقول أين التذاذ البهيمة من التذاذ هذا وهل له عنده مقدار
وله إليه نسبة ؟ فليعلم قائل هذا أنّ كمال اللذّة ونقصانها ليس يكون بالإضافة من
١٥ بعضها إلى بعض بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها . فإنّ مَن لا يُصلح حالَه إلاّ
ألفُ دينار إن أُعطِيَ منها تسع مائة وتسعة وتسعين ديناراً لم يتمّ له صلاح حاله
تلك . ومَن كان يُصلح حالَه الدينارُ الواحد يتمّ له صلاحُ حالته بإصابة ذلك

(١) قالوا : سقط ق (٣) ويعطى ق — من هو ل — ما هو افضل من الحيوان ق —
(٤) له ك : منه ل ، سقط ق — وتركيه ك ق — (٥) لا استعمال الانقياد ك — (٦) كانت
الفضيلة ك — (٧) المتهيئة ل — وان ك — (٨) من الناس: سقط ق — إذ كان ليس
ك — قالوا : سقط ق — (٩) ولم يرو ولم ك — (١١) بملك ظفر بامر من منازع ق —
(١٢) وهيبته ل — (١٤) او له اليه ق ، واليه ل — باضافة ك — (١٥) لم يصلح ل —
(١٦) صلاح لحالته تلك ك — (١٧) يصلح حالته ك — تتم حالته وصلاحها ق

الدينار الواحد ، على أنّ الأوّل قد أُعطِيَ أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حالته . والبهيمة إذا تَوَفَّرَ عليها ما يدعوها إليه الطباع كمل وتمّ التذاذها بذلك ، ولا يضرّها ولا يؤلمها فوت ما وراء ذلك إذ كان لا يخطر لها ببال بتّةً . على أنّ للبهيمة فضل اللذّة أبداً على كل حال . وذلك أنه ليس أحد من الناس يقدر أن يبلغ كل أمانيه وشهواته ، لأنّ نفسه لمّا كانت نفساً مفكرةً مروِّيةً متصوِّرةً للغائب عنه وكان فى طباعها أن لا تكون لذى حال حالة إلاّ وتكون حالتها هى الأفضل : لا تخلو فى حالة من الأحوال من التشوّق والتطلّع إلى ما لم تَحْوِه والخوف | ٤٧ظ والإشفاق على ما قد حوته ، فلا تزال لذلك فى نقص من لذّتها وشهوتها . فإنّ إنساناً لو ملك نصف الأرض لنازعته نفسه إلى ما بقى منهـــا وأشفقت وخافت من تفلّت ما حصل له منها ، ولو ملك الأرض بأسرها لتمنّى دوام الصحة والخلود وتطلّعت نفسه إلى علم خبر جميع ما فى السموات والأرضين . ولقد بلغنى عن بعض الملوك الكبار الأنفس أنه ذُكِرَ عنده ذات يوم الجنة وعظيم ما فيها من النعيم مع الخلود ، فقال أمّا أنا فإنّى أتنغّص هذا النعيم وأستمرّه إذا فكرت بأنّى منزّل فيها منزلة المُفَضَّل عليه المُحسَن إليه . فمتى يتمّ التذاذ هذا واغتباطه بما هو فيه ، وهل المغتبط عند نفسه إلاّ البهائم ومن جرى مجراها ؟ كما قال الشاعر

وهل يَنْعَمَنْ إلاّ سعيد مخلّد　　قليل الهموم ما يبيت بأوجال

وهذه العصابة من المتفلسفة تترقّى من زمّ الهوى ومخالفته بل من إهانته

(٢) تدعوها ل — (٣) اذ كانت ك — البتة ق ، سقط ك — (٤) أبدا : سقط ل — (٥) عنها ق — (٦) حال حال بتة ل — (٧) التطلع والتشوق على ق — وخوف وإشفاق ك (ق) — (٨) كذلك ق ، كذلك لذلك ك — لذاتها وشهواتها ق — (٩) نصف الدنيا ق — (١١) وتطلعت : ونازعته ل — خبر : سقط ق — فى الارض والسماء ق — (١٢) ذكرت له وعنده ق — (١٣) أبغض ل — (١٤) الالتذاذ لهذا والاغتباط لما هو فيه ق — (١٥ — ١٦) كما ... بأوجال : سقط ق — (١٧) ذم ل ق

وإماتته إلى أمر عظيم جداً ، حتى إنها لا تنال من المأكل والمشرب إلاّ قوتاً وبُلغةً ولا تقتنى مالاً ولا عقاراً ولا داراً . وربما أقدم الموغل منهم فى هذا الرأى على اعتزال الناس والتخلّى منهم ولزوم المواضع الغامرة . وبهذا ونحوه يحتجّون لصحّة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشاهَدة . فأمّا ما يحتجّون به له من أحوال النفس بعد مفارقتها للبدن فإنّ الكلام فيه يجاوز مقدار هذا الكتاب فى شرفه وفى طوله وفى عرضه . أمّا فى شرفه فإنه يُبحث فيه عن النفس ما هى ولِمَ هى مع الجسم ولِمَ تفارقه وما تكون حالها بعد مفارقته . وأمّا فى طوله فلأنّ كل واحد من هذه البحوث يحتاج فى تعبيره وحكايته إلى أضعاف أضعاف ما فى هذا الكتاب من الكلام . وأمّا فى عرضه فلأنّ قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال النفس بعد مفارقتها للجسد وإن كان قد يعرض فيه باشتراك الكلام أكثر إصلاح الأخلاق . ولا بأس أن نحكى منه جملة وجيزة من غير أن نتلبّس فيه باحتجاج لهم أو عليهم . ونقصد منه خاصّةً للمعانى التى نظنّ أنها تُعين على بلوغ غرض كتابنا هذا وتقوّى عليه

فنقول : إنّ فلاطن شيخ الفلاسفه وعظيمها يرى أنّ فى الإنسان | ٤٨و ثلاث أنفس يسمّى إحداها النفس الناطقة والإلهيّة والأخرى يسمّيها النفس الغضبيّـــة والحيوانيّـة والأخرى يسمّيها النفس النباتيّة والناميـــة والشهوانيّة * . ويرى أنّ النفسين الحيوانيّة والنباتيّة إنما كوّنتا من أجل

(١) والمشارب ك — (٢) ولا دارا : سقط ك — (٣) الاعتزال من ق — الغامرة من الارض ك — وبلزوم هذا ونحوه ق — (٤) فى الاشياء ق — له : سقط ك — (٦) وطوله وعرضه ق — (٧) مفارقتها ك ، المفارقة ق — (٨) أضعاف : سقط ق — (٩) إصلاح ك ق — (١٠) يعرض منه ل ، تقدم منه ك — باسترسال الكلام ق — (١١) نلبس ل — (١٢) منها ق ، فيها ك — بلوغ : سقط ل — (١٤) افلاطون ك — المتفلسفة ك ، الفلسفة ق — (١٧) أن النفس ك ق — النباتية والغضبية ل

* قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول عند نقده لكلام الرازى : وإذا كان

النفس الناطقة . أمّا النباتيّة فلتغذو الجسم الذى هو للنفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة إذ ليس هو من جوهر باق غـــير متحلّل بل من جوهر سيّال متحلّل ، وكان كل متحلّل لا يبقى إلاّ بأن يخلف فيه بدلاً ممّا تحلّل منه . فأمّا الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانيّة ومنعها من أن تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذى إذا استعملته كَمَلاً كان فى ذلك تخلّصها من الجسم المشتبكة به . وليس لهاتين النفسين — أعنى النباتيّة والغضبيّة — عنده جوهر خاصّ يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النفس الناطقة ؛ بل إحداهما وهى الغضبيّة هى جملة مزاج القلب والأخرى وهى الشهوانيّة هى جملة مزاج الكبد . وأمّا جملة مزاج الدماغ فإنها عنده أوّل آلة وأداة تستعملها النفس الناطقة . والاغتذاء والنموّ والنشوء للإنسان من الكبد ؛ والحرارة وحركة النبض من القلب . وأمّا الحسّ والحركة الإراديّة والتخيّل والفكر والذكر فمن الدماغ ، لا على أنّ ذلك من خاصيّته ومزاجه بل من الجوهر الحالّ فيه المستعمل

(١) البدن ك — (٢) اداة وآلة ك — غير متحلل : سقط ك — (٣) بدل ل — (٤) فأما النفس الغضبية ق — (٦) من الجسد ق — (٩) واداة : سقط ك ق — (١١) والارادة ق — (١٢) ذلك له ومن خاصته ق

كذلك فليس (أى كلامه فى هذا الفصل) بطب ولا ما أورده حكاية عن قول افلاطون إن للانسان أنفساً ثلاثاً ناطقة وغضبية ونامية الكائن سقيماً وخطأ من الآراء والأقوال بكون النامية الشهوانية والغضبية الحيوانية والناطقة الالهية أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد ، قياماً بما له جعل كالاً للشخص يستحق بكل فعل منها اسماً ، فاذا فعل بآلات التغذية وتعويض البذن عما يتحلل منه قيل إنه النامية ، وإذا فعل بآلات الاحساس طلباً للملاذ والغلبة والقهر وحفظاً للشخص قيل إنه الحسية ، وإذا فعل بآلات التصور طلباً للعلوم وفضيلة الذات قيل إنه الناطقة ، كالنجار الذى تصدر عنه أفعال بآلاته ويقال إذا ثقب بالمثقب إنه ثاقب وإذا نشر بالمنشار إنه ناشر وإذا نجر بالقادوم إنه نجار وهو واحد وتبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة ، وكالربان فى السفينة الذى يأمر برفع الشراع وحطه وإرساء الانجر وجذبه ونزف الماء من الجمة وقذفه والغوص فى الماء لسدّ منفذه إلى السفينة وإصلاحه ، وتبطل منه هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلى البر وهو واحد

له على طريق استعمال آلة وأداة ، إلاّ أنه أقرب الآلات والأدوات إلى هذا الفاعل. ويرى أن يجتهد الإنسان بالطبّ الجسدانىّ وهو الطبّ المعروف ، والطبّ الروحانىّ وهو الإقناع بالحجج والبراهين فى تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصّر عمّا أُريد بها ولئلا تجاوزه . والتقصير فى فعل النفس النباتيّة أن لا تغذو ولا تُنمى ولا تُنشئ بالكمّيّة والكيفيّة المحتاجة إليها جملةُ الجسد . وإفراطها أن تتعدّى ذلك وتجاوزه حتى يخصب الجسد فوق ما يحتاج إليـــه ويغرق فى اللذّات والشهوات . وتقصير فعل النفس الغضبيّة أن لا يكون عندها من الحميّة والأنفة | ٤٨ ظ والنجدة ما يمكّنها أن تزمّ وتقهر النفس الشهوانيّة فى حال اشتهائها حتى تحول دونها ودون شهواتها ؛ وإفراطه أن يكثر فيها الكبر وحبّ الغلبة حتى تروم قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها همّ إلاّ الاستعلاء والغلبة كالحالة التى كان عليها الاسكندر الملك . وتقصير فعل النفس الناطقة أن لا يخطر ببالها استغراب هذا العالم واستكباره والفكر فيه والتعجّب منه والتطلّع والتشوّق إلى معرفة جميع ما فيه وخاصّة علم جسدها الذى هى فيه وهيئته وعاقبته بعد موته : فإنّ مَن لم يستكبر ويستغرب هذا العالم ولم يتعجّب من هيئته ولم تتطلّع نفسه إلى معرفة جميع ما فيه ولم يهتمّ ويُعْنَ بتعرُّف ما تؤول إليه الحال بعد الموت فنصيبه من النطق نصيب البهائم لا بل الخُفّاش والحيتان والخُشار التى لا تتفكّر ولا تتذكّر البتّة . وإفراطه أن يميل به ويستحوذ عليه الفكرُ فى هذه الأشياء ونحوها حتى لا يمكن النفس الشهوانيّة أن تنال من الغذاء وما به يصلح الجسم من النوم

(٢) فى الطب ق — وبالطب ل — (٤) عن فعل ل — (٥) تنشأ ك ق — (٧) والانف ل — (٨) تذم ل — وتقسر وتقهر ق — (٩) بينها وبين ل — ودون إرادتها وشهوتها ق — وافراطها ك — (١٣) على علم ق — (١٤) لم يكن يستكبر ق — تطلع ك ق — (١٦) ثم لا بل ك — لا بل ... الخشار : سقط ق — الخفاش والخشار والهمج ك — (١٧) بتة ق — (١٨) وما يصلح به الجسد ك

وغيره مقدارَ ما تحتاج إليه فى بقاء مزاج الدماغ على حالة الصحّة ؛ لكن يبحث ويتطلّع ويجتهد غاية الجهد ويقدِّر بلوغ هذه المعانى والوصول إليها فى زمان أقصر
٣ من الزمان الذى لا يمكن بلوغها إلاّ فيه ، فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع فى الوسواس السوداوىّ والمالنخوليا ويفوته ما طلب من حيث قدّر سرعة الظفر به . ويرى أنّ المدّة التى جُعلت لبقاء هذا الجسد المتحلّل الفاسد بالحال التى يمكن
٦ النفس الناطقة استعمالها فيما تحتاج إليه لصلاح أمرها بعد مفارقته — وهى المدّة التى منذ حين يولد الإنسان إلى أن يهرم ويذبل — مدّةٌ يفى فيها كل أحد ؛ ولو كان أبلد الناس بعد أن لا يضرب عن الفكر والنظر البتّة . بالتطلّع على المعانى التى ذكرنا
٩ أنها تخصّ النفس الناطقة وبأن يرذل هذا الجسد والعالم الجسدانىّ البتّة ويشنأه ويبغضه ؛ ويعلمَ أنّ النفس الحسّاسة ما دامت | متعلّقة بشىء منه لم تزل فى أحوال ٤٩ و
مؤذية مؤلمة من أجل تداوُل الكون والفساد إيّاه . ولا يكرهَ بل يشتاق إلى مفارقته
١٢ والتخلّص منه . ويرى أنه متى كانت مفارقة النفس الحسّاسة للجسد الذى هى فيه وقد اكتسبت هذه المعانى واعتقدتها صارت فى عالمها ولم تشتق إلى التعلّق بشىء من الجسم بعد ذلك البتّة ، وبقيت بذاتها حيّةً ناطقةً غير مائتة ولا آلمة
١٥ مغتبطةَ بموضعها ومكانها . أمّا الحيوة والنطق فلها من ذاتها ؛ وأمّا بُعدها عن الألم فلبُعدها عن الكون والفساد ؛ وأمّا اغتباطها بمكانها وعالمها فلتخلّصها من مخالطة الجسم والكونِ فى العالم الجسدانىّ . وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهى
١٨ لم تكتسب هذه المعانى ولم تعرف العالم الجسدانىّ حقَّ معرفته بل كانت تشتاق

---

(١) على حالته الصحيحة ك — (٢) غاية الاجتهاد ل — (٤) والماليخوليا ك ق — (٥) قد جعلت لهذا ق — (٧) حين : سقط ك — (٨) إلى المعانى ق — (٩) البتة : سقط ل — (١١) اياها ق — (١٣) هذا المعنى واعتقدته ق — وصارت ك ، فحصلت وصارت ق — لم تشتق ق — (١٤) الجسد ق — بقيت ك — (١٥) عن : من ق (١٦) من الكون ق — فاكتسبته من مخالطة ل

إليه وتحرص على الكون فيه لم تبرح مكانها ولم تزل متعلّقة بشىء منه ؛ ولم تزل — لتداوُل الكون والفساد للجسد الذى هى فيه — فى آلام متّصلة مترادفة وهموم جمّة مؤذية . فهذه جملةٌ من رأى فلاطن ومن قَبله سقراط المتخلّى المتألّه . وبعدُ
٣ فما من رأىٍ ديانىّ قطّ إلاّ ويُوجب شيئاً من زمّ الهوى والشهوات ولا يُطلق إهمالَها وإمراجَها . فزمّ الهوى وردعه واجب فى كل رأى وعند كل عاقل وفى كل دين .
٦ فليلاحظ العاقل هذه المعانى بعين عقله ويجعلها من همّه وباله . وإن هو لم يكتسب من هذا الكتاب أعلى الرُتَب والمنازل فى هذا الباب فلا أقلّ من أن يتعلّق ولو بأخسّ المنازل منه . وهو رأىُ مَن رأى زمَّ الهوى بمقدار ما لا يجلب

---

(١) مكانه ك — (٢) وفى هموم ق — (٣) افلاطن ق ، افلاطون ك المتخلى عن الدنيا ك — (٤) من : سقط ك — من راء رأياً إلا ل — شيئاً من : سقط ل — (٥) فى كل راى ودين ك — (٦) فينبغى للعاقل أن يلاحظ ك ق — (٨) ولو : سقط ق — يرى ك

قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول عند نقده الكلام الرازى : وأما القول إيجاباً لمسك النفس بعد مفارقة الشخص وتعلقها بشخص آخر فنقول : إن الأمر فى تعلقها بجسم آخر لا يخلو إما أن يكون من تلقاء ذاتها او من تلقاء غير يقهرها على التعلق . فان كان تعلقها من تلقاء ذاتها فيمتنع ويبطل من وجهين أحدهما من قبل الجسم الذى تتعلق به وتتحول إليه بعد مفارقتها ما كانت فيه ، بكون كل جسم إن كان ركناً من الأركان الأربعة التى هى مواد المواليد الثلثة مستغنية مادته بصورتها الفاعلة بها التى بها هو ركن عن صورة أخرى ، وإن كان نباتاً كذلك مستغنية مادته عما لها من الصورة الفاعلة بها من النامية التى بها هو نبات عن غيرها ، وإن كان معدناً او حيواناً كذلك الحال فى مادة كل منهما مشغولة بصورتها الفاعلة فيها التى بها هى معدن وحيوان وامتناع وجود مادة خالية من صورة فاعلة بها فتكون صورة لها فى تعلقها بها ... وإن كان تعلقها من تلقاء غير قاهر لها على التعلق والتحول فممتنع باطل كذلك فلا يخلو القاهر أن يكون إما حكيماً أو غير حكيم ، وإن كان غير حكيم فيكون النقل منه لاصلاح واستصلاح من الأفعال التى توجبها الحكمة وتقتضيها يبطل أن يكون غير حكيم فكونه حكيماً ثابت . وإذا كان حكيماً فنقله إياها إما لسلبها رذيلة أو لكسبها فضيلة ، ويبطل الوجهان بامتناع الامر فيهما واستحالته من قبيلهما إذا كان نقلها الى أجسام البهائم والوحوش لو كان ممكناً ... فقد ثبت أن النفس بعد مفارقتها جسمها باقية على حال ما اكتسبته بأفعالها بحسب هواها أو تقواها من غير اتصال بجثة أخرى ، وخيرها وشرها بمقدار أعمالها وأفعالها على ما عليه اعتقاد الديانين التابعين للأنبياء عليهم السلام

ضرراً عاجلاً دنيائيًّا . فإنه وإن تجرّع فى صدور أموره من زمّ الهوى وقمعه
مرارةً وبشاعةً فستُعقبه أردافها حلاوةً ولذاذةً يغتبط بها ويعظم سروره
٣ وارتياحه عندها . مع أنّ المؤونة فى احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات ستخفّ
عليه بالاعتياد ولا سيّما إذا كان ذلك على تدريج بأن يعوّد نفسه ويأخذها أوّلاً
بمنع اليسير من الشهوات وتركِ بعض ما تهوَى لِما يوجبه العقل والرأى ؛ ثم
٦ يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارناً للخُلق والعادة وتذلّ نفسه
٤٩ظ الشهوانيّة وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة . ثم يزداد | ذلك ويتأكد عند سروره
بالعواقب العائدة عليه من زمّ هواه وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما
٩ ومدح الناس له على ذلك واشتياقهم إلى مثل حاله *

الفصل الثالث

جملةٌ قُدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها *

١٢ أمّا وقد وطّأنا لما يأتى بعدُ من كلامنا أسّه وذكرنا أعظم الأصول فى ذلك
ممّا فيه غنًى وعليه معونةٌ فإنّا ذاكرون من عوارض النفس الرديّة والتلطّف
لإصلاحها ما يكون قياسًا ومثالاً لِما لم نذكره منها . ونتحرّى الإيجاز والاختصار

(١) صدور أمره ك ، صدر اموره ق — ومنمه ك — (٤) عنده ق — (٨) من ذم الهوا ق — (١١) اعراض النفس ق — (١٢) انا قد وطأنا ك — (١٣) مما فيه : سقط ل ق — من ذكر عوارض ك — (١٤ – ص ٣٣ ، ١) لم ... فيها : سقط ق — الاقتصار ك

* قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول من كتابه بعد إيراده للفصل الثانى من كتاب الرازى : هذا فص قوله وهو من الحسن فى معانيه ، والجودة فى مبانيه ، على أمر قويم ، وصراط فى العظة والتنبيه مستقيم ، لكنه مع كونه كذلك مما يكون طباً ذو امتناع ، والفرض فى الكتاب معدول به عنه لايقع به انتفاع الخ . (تتلو فى أثناء نقد الكرمانى الفصول المذكورة فى ص ٢٧ و ٣١)

* ورد هذا الفصل بتمامه فى ابتداء القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ما أمكن فى الكلام فيها . إذ قدّمنا السبب الأعظم والعلّة الكبرى التى منها
نستقى وعليها نبنى جميع وجوه التلطّف لإصلاح خُلق مّا ردىّ . حتى إنه لو لم
٣ يُفرَد ولا واحدٌ منها بكلام يخصّه بل أُغفِلَ ولم يُذكر بتّةً لكان فى التحفّظ
والتمسّك بالأصل الأوّل غنًى وكفاية لإصلاحها ؛ وذلك أنّ جُلّها ممّا يدعو إليه
الهوى وتحمل عليه الشهوات ؛ وفى زمّ هذين وحفظهما ما يمنع التمسّك والتخلّق
٦ بهما . إلاّ أنا على كل حال ذاكرون من ذلك ما نرى أنّ ذكره أوجب وألزم
وأعون على بلوغ غرض كتابنا هذا ؛ وبالله نستعين

الفصل الرابع

فى تعرّف الرجل عيوب نفسه *

٩ من أجل أنّ كل واحد منّا لا يمكنه منع الهوى محبّةً منه لنفسه واستصواباً
واستحساناً لأفعاله ، وأن ينظر بعين العقل * الخالصة المحضة إلى خلائقه وسيرته —
١٢ لا يكاد يستبين ما فيه من المعايب والضرائب الذميمة ، ومتى لم يستبن ذلك
فيعرفه لم يقلِع عنه إذ ليس يَشعرُ به فضلاً عن أن يستقبحه × ويعمل فى الإقلاع

(١) إذ قدقدمت ق — (٢) التلطف بخلق ق — (٥) ذم ل ق — التخلق والتمسك ل — (٦) كل : سقط ل ق — (٧) وبالله التوفيق وإياه نسأل السداد والصواب ك — (١٠) من أجل : سقط ك — منع : سقط ل — منه : سقط ل — (١١) وسيره ك — (١٢) وانه لا يكاد يتبين ك — وانه متى لم يتبين ذلك ولم يعرفه ك — (١٣) يشعر به ك : يستفربه ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى «عاقل» ص ٣٤ س ١) فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى . أما باقى الفصل فقد أورده الكرمانى ملخصاً فحسب

* سقطت هاهنا بعض صفحات (إلى ص ٣٨ س ٤) من نسخة ق

× قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول لكتابه : وقوله « ولينظر بعين العقل ... فضلا عن أن يستقبحه » فنادٍ عليه باختلال مسالك نحلته . فمن المعلوم أن النفس إذ كانت مقبلة على الأفعال التى تهواها وتستحسنها فمن أين لها أن تنظر بعين العقل الخالصة المحضة التى

عنه — فينبغى أن يُسند الرجل أمره فى هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون
معه ، ويسأله ويضرع إليه ويؤكّد عليه أن يُخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايب ،
٣ ويُعلمه أن ذلك أحبّ الأشياء إليه وأوقعها عنده ، وأنّ المنّة عليه منه تعظم فى
ذلك والشكر يكثر ، ويسأله أن لا يستحييه فى ذلك ولا يجامله ، ويُعلمه أنه متى
تساهل وضجع فى شىء منه فقد أساء إليه وغشّه واستوجب منه اللائمة عليه * .
٥٠ و فإذا أخذ | الرجل المشرف يُخبره ويُعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يُظهر
له اغتماماً ولا استخزاء ، بل أظهر له سروراً بما يستمع وتشوّقاً إلى ما لم يستمع منه .
فإن رآه فى حال مّا قد كتمه شيئاً استحياء منه أو قصّر فى العبارة عن تقبيح ذلك
٦ أو حسّنها لامه على ذلك وأظهر له اغتماماً به ، وأعلمه أنه لا يحبّ ذلك منه ولا يريد
إلاّ التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه . فإن وجده فى حال أخرى قد زاد

(١) وانه ينبغى ك — الرجل : سقط ك — فى هذا : سقط ك — (٧) استخزاء ، صححنا : الجزاء ل

لو كانت لها لكانت لا تتبع هواها ، وهل ذلك إلا كلام صادر عن غير بيان . وقوله « إنه ينبغى أن يسند أمره إلى رجل عاقل يعرّفه ما فيه من المعايب والمذامّ ويلتزم له المنة على ذلك » قول موجب ما أوجبناه من حاجة النفس إلى المعلم المسدد المؤاخذ بحقائق التعليم الذى أنكر أولاً أن يكون فى عالم النفس من جهة الله تعالى من يعلم ويعرّف ، ويقرّ به الآن بقوله . وإذا كان الأمر على ما أوجبناه فلا فائدة فيما كتبه

* قال الكرمانى : والذى ذكره فى هذا الفصل ليس يتعلق بطب ولا ما أوجبه باسناد المرء أمره فى معرفة معايبه ومذامه إلى غير يعرّفه إياها من حصول العلم بكاف فى برآةالذات منها ، مع كونه غير فاعل إلا مايزداد به عيباً ، كالعليل المزمن المستسقى الذى لا يطلب إلا الأكل الذى يزداد به علة . وما ينفع هذا العليل قول طبيب له اعلم أن هذه علة خبيثة صعبة مزمنة غير مفارقة إلا بالعناء والحمية من غير أن يحفظه من خارجه ولا يكله إلى نفسه ويمنعه عن الأكل ويلزمه شربة الأدوية المكروهة إليه أن يشربها ويعزم عليه أن يقتدر عليها . وإذا كان ذلك كذلك فلا فائدة فى تعريف معرّف غيره معايبه وهى التى يهواها ويستحسنها ويميل إليها

وأسرف فى تقبيح شىء رآه منه وتهجينه لم يغضبه ذلك بل حمده عليه وأظهر له
بِشراً وسروراً بما رآه منه . وينبغى أن يجدّد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد
٣ حال . فإنّ الأخلاق والضرائب الرديّة قد تحدث بعد أن لم تكن . وينبغى
أن يستخبر ويتحسّس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبما ذا يمدحونه
وبما ذا يعيبونه . فإنّ الرجل إذا سلك فى هذا المعنى هذا المسلك لم يكد يخفى عليه
٦ شىء من عيوبه وإن قلّ وخفى . فإن اتّفق له ووقع عدوّ ومنازع يُحبّ لإظهار
مساويه ومعايبه لم يستدرك من قِبله معرفة عيوبه ، بل اضطُرّ وأُلجئ إلى الإقلاع
عنها . إن كان ممن لنفسه عند نفسه مقدار وممن يحبّ أن يكون خيّراً فاضلاً . وقد
٩ كتب فى هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه « فى أنّ الأخيار ينتفعون بأعدائهم » ،
فذكر فيه منافع صارت إليه من أجل عدوّ كان له . وكتب أيضاً « فى تعرّف الرجل
عيوب نفسه » مقالة قد ذكرنا نحن جوامعها وجملتها هنا . وفيما ذكرنا من هذا
١٢ الباب كفاية وبلاغ . ومَن استعمله لم يزل كالقِدح مقوَّماً مثقَّفاً

الفصل الخامس

فى العشق والإلف وجملة الكلام فى اللذّة *

١٥ أمّا الرجال المذكورون الكبار الهمم والأنفس فإنهم يبعدون من هذه
البليّة من نفس طبائعهم وغرائزهم . وذلك أنه لا شىء أشدّ على أمثال هؤلاء من

(٤) ويتجسس ل — (٦) ووقع ، صححنا : او وقع ل — (١٤) وجملة الكلام فى اللذة: سقط ك — (١٥) بعيدون من ك

* ورد ابتداء هذا الفصل فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى ، وقال الكرمانى رداً على كلام الرازى : وقوله فى الفصل الخامس فى العشق وكيفية اللذة والإلف وأنه يجب الاحتراس منه بتمرين العادة بمفارقة المألوف والتجافى عنه لا منفعة فيه . وكيف تفارق النفس ما قد ألفته وتحترس منه ، وعندها أنه هو الأنور والخير المطلوب وأن الذى هى فيه هو خير لها من

٥٠ ظ التذلّل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجـــة واحتمال التجنّى | والاسـتطالة . فهم إذا فكروا فيما يلزم العُشّاق من هـذه المعانى نفروا منه
٣ وتصاروا وأزالوا الهوى عنه وإن بلُوا به ، وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم بلِغة اضطراريّـة دنيائيّة أو دينيّة . فأمّا الخَنثون من الرجال والغَزِلون والفُرّاغ والمُترَفون والمؤثِرون للشهوات الذين لا يهمّهم سواها ولا يريدون من الدنيا
٦ إلاّ إصابتها ، ويرون فوتها فوتاً وأسفاً ، وما لم يقدروا عليه منها حسرةً وشقاءً . فلا يكادون يتخلّصون من هذه البليّـة ، لا سيّما إن أكثروا النظر فى قصص العُشّاق ورواية الرقيق الغزِل من الشعر وسماع الشجى من الألحان والغناء . فلنقل
٩ الآن فى الاحتراس من هذا العارض والتنبيه على مخاتله ومكامنه بقدر ما يليق بغرض كتابنا هذا . ونقدّم قبل ذلك كلاماً نافعاً معيناً على بلوغ غرض ما مرّ من هذا الكتاب وما يأتى بعده ، وهو الكلام فى اللذّة
١٢ فنقول : إنّ اللذّة ليست بشئ سوى إعادة ما أخرجه المؤذى عن حالته إلى حالته تلك التى كان عليها . كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار فى شمس صيفيّة حتى مسّه الحرّ ثم عاد إلى مكانه ذلك ، فإنه لا يزال يستلذّ

(٢) نفروا عنها ك — (٣) وأزالوا الهوى : سقط ل — به ل : لهوا عنه ك — الذين يشغلهم هموم بليغة ك — (٤) الخنثون ك — والغزلون صححنا : والمغزلون ك ، والغزلان ل — (٦) فوتها أسفاً ل — (٨) الألحان و : سقط ك — (٩) الآن : سقط ك — (١٠) غرض : سقط ل — (١٢ — ١٣) إلى حالته : سقط ك — إلى صحراء : سقط ك — (١٤) يلتذ ل

غيره . وقد شهد بصحة ذلك قوله فى هذا الفصل فى معنى الخنثين والغزلين من الرجال وكون من ميزهم من هذه الرذيلة كهم من حيث الطبيعة . فالنفس ما دامت فى رتبة النفسية لا ترى إلا فعل ما تهواه . وإذ كانت النفس لا تنبعث فى أفعالها من ذاتها إلا فيما يجرى هذا المجرى من محبة معشوق ومألوف ومحسوس ونيل لذة وغلبة وقهر وسلب وتموّل وكذب ومكر وحيلة فى التوصل إلى إقامة غرض ، بحسب ما جعل إليها من عمارة جسمها وحفظه فتكون حيواناً طبيعياً ، فمتنع أن يكون منها فعل من ذاتها يخالف هذه الأمور إلا بباعث هو غيرها . وفى امتناع الأمر أن يكون إلا كذلك بطلان قوله فى غرضه المقصود

ذلك المكان حتى يعود بدنُه إلى حالته الأولى ؛ ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عَود بدنه إلى الحالة الأولى ؛ وتكون شدّة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدّة إبلاغ الحرّ
٣ إليه وسرعة هذا المكان فى تبريده . وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيّون اللذّة ، فإنّ حدّ اللذّة عندهم هو أنها رجوع إلى الطبيعة . ولأنّ الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلاً قليلاً فى زمان طويل ، ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة
٦ دفعةً فى زمان قصير صار فى مثل هذه الحال يفوتنا الحسّ بالمؤذى ويتضاعف بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة ، فنسمّى هذه الحال لذّةً . ويظنّ بها مَن لا رياضة له أنها حدثت من غير أذًى تقدّمها ، ويتصوّرها مفردةً خالصةً بريّةً
٩ من الأذى . وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذّة بتّةً إلاّ بمقدار ما تقدّمها من أذى الخروج عن الطبيعة . فإنه بمقدار أذى الجوع

(١) إلى الحالة ك — (٩) بتة ، صححنا : منه ل

* إلى هاهنا انتهت رواية ك وهى تستأنف ص ٤٥ ، وقال الكرمانى فى نقده لكلام الرازى : وقوله فى هذا الفصل فى اللذة « إنها ليست شيئاً سوى ... إلى الحالة الأولى » قول موجب ما هو محال ذلك بإيجابه أن اللذة هى الحالة الأولى التى عاد إليها المتأذى بحرّ الشمس وكون الكائن فى تلك الحالة الذى هو المتكنّ فى الموضع الكنين الذى لم يلق حرّ الشمس غير واجد ما يجده الذى مسه حرّ الشمس وعاد إليها من اللذة . فان من المعلوم أن الذى لم يلق حرّ الشمس ولا يجد الأذى لا يحنّ إلى الظل ولا يستلذ الماء البارد كما يستلذه المتأذى بالحرّ . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هى تلك الحالة الأولى محالاً . ثم أوجب بقوله ما قاله أن اللذة لا توجد إلا بعد تقدم ما يكره وأنها تزول ولا تثبت ، وذلك أمر غير مستمرّ فى كل اللذات . فمن اللذات ما هو سرمدى لا يزول ويوجد لا عن مكروه يتقدمه ، مثل لذات الآخرة الموعود بها فى الجنة التى لا مكروه فيها ولا زوال لها . والذى نقوله فى اللذة إنما هى مصير الذات بما كان كمالاً لها أمراً كاملاً له الغنية ، وهى فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة بكون ما كان به كمالها مفارقاً متغايراً ، كلذة التقاء الحاس بالمحسوس وزوالها بالمفارقة ، و كلذة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها بالمفارقة ، وفيما كان معقولاً غير زائلة ولا مفارقة بكون ما كان كمالاً لها غير مفارق ولا متغاير ، كلذة النفس فى تصوّر ما هو كمال لذاتها وبقاءها على حالتها بكون ما فيه كمالها فى ذاتها باقياً غير زائل

والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب ؛ حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته
الأولى لم يكن شىء أبلغ فى عذابه من إكراهه على تناولها | [٥١ و] بعد أن كانا ألذّ
الأشياء عنده وأحبّها إليه . وكذلك الحال فى سائر الملاذّ فإنّ هذا الحدّ بالجملة
لازمٌ لها ومحتوٍ عليها ؛ إلاّ أنّ منها ما نحتاج فى تبيين ذلك منه إلى كلام أدقّ
وألطف وأطول من هذا . وقد شرحنا هذا فى مقالة كتبناها فى مائيّة اللذّة *
وفى هذا المقدار الذى ذكرناه هاهنا كفاية لما نحتاج إليه . وأكثر المائلين مع
اللذّة المنقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوّروا منها إلاّ الحالة
الثانية . أعنى التى من مبدأ انقضاء فعل المؤذى إلى استكمال الرجوع إلى الحالة
الأولى . ومن أجل ذلك أحبّوها وتمنّوا أن لا يخلوا فى حال منها ؛ ولم يعلموا أنّ
ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تُعرف إلاّ بعد تقدّم الأولى لها

وأقول : إنّ اللذّة التى يتصوّرها العُشّاق وسائرُ مَن كلِف بشىء وأُغرم به —
كالعُشّاق للترؤّس والتملّك وسائر الأمور التى يفرط ويتمكن حبّها من نفوس
بعض الناس حتى لا يتمنّوا إلاّ إصابتها ولا يروا العيش إلاّ مع نيلها — عند
تصوّرهم نيلَ مرادهم عظيمةٌ مجاوزة للمقدار جدًّا . وذلك أنهم إنما يتصوّرون إصابة
المطلوب ونيله مع عظم ذلك فى أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالةُ الأولى التى
هى كالطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم . ولو فكروا ونظروا فى وعورة هذا
الطريق وخشونته وصعوبته ومخاطره ومهاويه ومهالكه لمرّ عليهم ما حلا وعظُم

(٢) عذابه صح : غذائه ل (ولعل الاصح : إيذائه) — (٥) والطف ومع ذلك فأطول من هذا شرحنا ذلك ق — ماهية ق — (٧) والناقدين ل — لا يعرفونها ولن يتصوروا ق — (٨) التى منذا تقضى فعل ق — (٩) فى جميع الأحوال منهاولن ق — (١٠) بعد ماتقدم لها ق — (١١) العاشق ق — (١٢) كالعاشق ق — فى نفوس ق — (١٣) غير إصابتها ق — (١٤) مراداتهم ق — جداً : سقط ق — (١٦) ولو نظروا وفكروا ق — هذه ق — (١٧) لأمر ما حلا ل

* هنا استأنفت رواية ق بعد سقط فى النسخة (راجع ص ٣٣ س ١١)

ما صغر عندهم فى جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكابدته
وإذ قد ذكرنا جملة مائيّة اللذّة وأوضحنا من أين غلط مَن تصوّرها محضةً
بريّةً من الألم والأذى فإنّا عائدون إلى كلامنا ومنبّهون على مساوى هذا
العارض أعنى العشق وخساسته

فنقول : إنّ العُشّاق يجاوزون حدّ البهائم فى عدم ملكة النفس وزمّ الهوى
وفى الانقياد للشهوات . وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة ، أعنى لذّة
الباه — على أنها من أسمج الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التى هى الإنسان
على الحقيقة — من أىّ موضع يمكن إصابتها منه . حتى أرادوها من موضع مّا
بعينه فضمّوا شهوةً إلى شهوة وركبوا شهوةً على شهوة وانقادوا وذلّوا للهوى
ذلاًّ على ذلّ وازدادوا له عبوديّةً إلى عبوديّة . [٥١ ظ] والبهيمة لا تصير من هذا الباب
إلى هذا الحدّ ولا تبلغه ؛ ولكنها تصيب منه بقدر ما لها فى الطبع ممّا تطرح به
عنها ألم المؤذى المهيِّج لها عليه لا غير ؛ ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه . وهؤلاء
لمّا لم يقتصروا على المقدار البهيمىّ من الانقياد للطباع ؛ بل استعانوا بالعقل — الذى
فضّلهم الله به على البهائم وأعطاهم إيّاه ليروا مساوىَ الهوى ويزمّوه ويملكوه —
فى التسلّق على لطيف الشهوات وخفيّها والتحيّز لها والتنوّق فيها ؛ وجب عليهم
وحقّ لهم ألاّ يبلغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة ؛ ولا يزالوا متأذّين
بكثرة البواعث عليها ومتحسّرين على كثرة الفائت منها غيرَ مغتبطين ولا
راضين — لنزوع أنفسهم عنها وتعلّق أمانيهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها — بما
نالوه أيضاً وقدروا عليه منها

(١) وصغر وعظم عندهم ل — (٥) فنقول : سقط ق — وذم ل ق — (١٠) إلى عبودية : سقط ق — (١١) من الطبع ق — (١٣) لما : سقط ل — بل : ولو ل — (١٤) على البهائم : سقط ل — ليزول به مساوى ق — (١٦) وجب عليهم و : سقط ل — منها إلى : سقط ل — يزالوا متألين لكثرة ق — (١٧) كثرة : سقط ل — (١٨) منها بما : مما ل

ونقول أيضاً : إنّ العُشّاق مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذّة وتعبّدهم لها يحزنون من حيث يظنّون أنهم يفرحون . ويألمون من حيث يظنّون أنهم يلذّون . وذلك أنهم لا ينالون من ملاذّهم شيئاً ولا يصلون إليه إلاّ بعد أن يمسّهم الهمّ والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم . وربما لم يزالوا من ذلك فى كُرَبٍ مُنصِبَة وغُصَصٍ متّصلة من غير نيل مطلوب بتّةَ . والكثير منهم يصير لدوام السهر والهمّ وفقد الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدِقّ والذبول . فإذا هم قد وقعوا من حِبال اللذة وشِباكها فى الردئ والمكروه ، وأدّتهم عواقبها إلى غاية الشقاء والهلكة . وأمّا الذين ظنّوا أنهم ينالون لذّة العشق كَمَلَا ويصيبونه ممّن ملكوه وقدروا عليه فقد غلطوا وأخطأوا خطأً بيّناً . وذلك أنّ اللذّة إنما تكون إذا نيلت بمقدار بلاغ ألم المؤذى الباعث عليها الداعى إليها ؛ ومَن ملك شيئاً وقدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعى وهدأ وسكن سريعاً . وقد قيل قولاً حقًّا صدقاً إنّ كل موجود مملوك وكل ممنوع مطلوب

ونقول أيضاً : إنّ مفارقة المحبوب أمر لا بدّ منه اضطراراً بالموت ، وإن سَلِمَ من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبدِّدة للشمل المفرِّقة بين الأحبّة . وإذا كان لا بدّ من إساغة هذه الغُصّة وتجرُّع هذه المرارة فإنّ تقديمها والراحة منها أصلح من تأخيرها | والانتظار لها ؛ لأنّ ما لا بدّ من وقوعه متى قُدِّم أزيحَ مؤونةُ الخوف منه مدّةَ تأخيره . وأيضاً فإنّ منع النفس من محبوبها قبل أن يستحكم حُبّه ويرسخ فيها ويستولى عليها أيسرُ وأسهل . وأيضاً فإنّ العشق متى

---

(١) للذة ق — (٤) ومصيبة ق — (٥) من مطلوب ق — الهم والسهر ق — (٦) محابل ق — (٧) شبكاتها ن — وأدت بهم ق — الشقوة ق — (٨) العشاق ق — (٩) بلاغ : سقط ل — (١٠) الهم المؤذى ق — فان ملك ق — (١١) قول حق ان ق — (١٣) وأقول إن ق — (١٤) سائر : سقط ق — (١٦) ازيح ، صححنا (راجع ص ٤١ س ١٠) : زيع ل ، ربح منه الخوف ق

انضمّ إليه الإلف عسر النزوع عنه والخروج منه ، فإنّ بليّة الإلف ليست بدون بليّة العشق ، بل لو قال قائل إنه أوكد وأبلغ منه لم يكن مُخطئاً ؛ ومتى قصرت مدّة العشق وقلّ فيه لِقاء المحبوب كان أحرى أن لا يخالطه ويعاونه الإلف . والواجب فى حكم العقل من هذا الباب أيضاً المبادرةُ فى منع النفس وزمّها عن العشق قبل وقوعها فيه ، وفطمها منه إذا وقعت قبل استحكامه فيها . وهذه الحجة يقال إنّ فلاطن الحكيم احتجّ بها على تلميذٍ له بُلى بحبّ جارية فأخلّ بمركزه من مجلس مدارس فلاطن . فأمر أن يُطلب ويؤتى به . فلمّا مَثل بين يديه قال أخبرنى يا فلان هل تشكّ فى أنه لا بدّ لك من مفارقة حِبّتك هذه يوماً مّا ؟ قال ما أشكّ فى ذلك . فقال له فلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرَّعة فى ذلك اليوم فى هذا اليوم ، وأزِحْ ما بينهما من خوف المنتظر الباقى بحاله الذى لا بدّ من مجيئه وصعوبةِ معالجة ذلك بعد الاستحكام وانضمام الإلف إليه وعَضْدِه له . فيقال إنّ التلميذ قال لفلاطن إنّ ما تقول أيها السيّد الحكيم حقٌّ ، لكنى أجدُ انتظارى له سلوةً بمرور الأيّام عنّى أخفَّ علىّ . فقال له فلاطن وكيف وثقت بسلوة الأيّام ولم تَخَفْ إلفها ، ولِمَ أمنتَ أن تاتيك الحالة المفرِّقة قبل السلوة وبعد الاستحكام ، فتشتدّ بك الغُصّة وتتضاعف عليك المرارة . فيقال إنّ ذلك الرجل سجد فى تلك الساعة لفلاطن وشكره ودعا له وأثنى عليه ، ولم يعاود شيئاً ممّا كان فيه ولم يَظهر منه حزن ولا شوق ، ولم يزل بعد ذلك لازماً لمجالس فلاطن غيرَ مُخلٍّ بها بتّةً . ويقال إنّ

---

(١) عنه : سقط ل — (٢) ابلغ واوكد ق — (٣) ويعاونه : سقط ق — (٦) افلاطن (كذا دائماً) ق — كان بلى ق — فاخل فكره ق — (٧) مجلس : سقط ل — (٧ — ٨) قال له يا فلان أخبرنى ق — (٨) حبيبتك ق — (١٠) وأزح ، صححنا : وازيع ل ق — للحال ق — مجيئها ق — معالجتها ق — (١١) ذلك التلميذ ق — لافلاطن ق — (١٢) أما ما تقول ... فهو حق ق — به سلوة من وراء الأيام ل — (١٣) عنى : سقط ل — (١٤) وامنت ق — (١٥) فى تلك الحالة ل — (١٧) شوق البتة ق

فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته فلامهم وعذلهم فى
تركهم وإطلاقهم هذا الرجلَ وصَرْفَ كل همّته إلى سائر أبواب الفلسفة قبل
٣ إصلاح نفسه الشهوانيّة وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة
٥٢ظ ولأنّ قوماً رُعْناً | يعاندون ويناصبون الفلاسفة فى هذا المعنى بكلام سخيف
ركيك كسخافتهم وركاكتهم — وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب — فإنّا
٦ نذكر ما يأتون به فى هذا المعنى ونقول فيه من بعده . إنّ هؤلاء القوم يقولون
إنّ العشق إنما يعتاده الطبائعُ الرقيقة والأذهان اللطيفة . وإنه يدعو إلى النظافة
واللباقة والزينة والهيئة . ويُشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر البليغ
٩ فى هذا المعنى . ويحتجّون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء
ويتخطّونهم إلى الأنبياء . ونحن نقول : إنّ رقّة الطبع ولطافة الذهن وصفاءه
يُعرَفان ويُعتبران بإشراف أصحابهما على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة
١٢ الدقيقة وتبيين الأشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات المُجدِيَة النافعة .
ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط ؛ ونرى العشق لا يعتادهم ويعتاد اعتياداً
كثيراً دائماً أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط . ونجد أيضاً من
١٥ الأمر العامّ الكلّى أنه ليست أمة من الأمم أرقّ فطنةً وأظهر حكمةً من اليونانيّين ،
ونجد العشق فى جملتهم أقلّ ممّا فى جملة سائر الأمم . وهذا يوجب ضدّ ما ادّعوه ،
أعنى أنه يوجب أن يكون العشق إنما يعتاد أصحابَ الطبائع الغليظة والأذهان
١٨ البليدة ، ومَن قلّ فكره ونظره ورويته بادر إلى الهجوم على ما دعته إليه نفسه

(١) تلاميذه ق — (٢) همة ل — (٥) لسخافتهم ق — بالظرفاء والأدباء ق —
(٦) ونقول فيه من أجل أن ق — (٧) يعتاد بالطبائع ق — فانه ل — (٨) ونحوه :
سقط ل — والبليغ ق — (١٠) الأنبياء عليهم السلام ل — (١١) يعلمان ق —
(١٢) الصنائع المحدثة ق — (١٣) فقط: سقط ل — (١٤) جلف ق — والأكراد والأعاجم
ق — (١٥) العامي ق — وأظهر حكمة: سقط ق — (١٦) مما هو فى سائر ق — موجب ل

ومالت به إليه شهوته . وأمّا احتجاجهم بكثرة مَن عشق من الأدباء والشعراء
والسراة والرؤساء فإنّا نقول : إنّ السروَ والرياسة والشعر والفصاحة ليست ممّا
٣ لا يوجد أبداً إلاّ مع كمال العقل والحكمة . وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن
يكون العُشّاق من هؤلاء من أهل النقص فى عقولهم وحكمتهم . وهؤلاء القوم
لجهلهم ورعونتهم يحسبون أنّ العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة
٦ والبلاغة . ولا يعلمون أنّ الحكماء لا يَعُدّون ولا واحداً من هذه حكمةً ولا
الحاذق بها حكيماً . بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك
وبلغ من العلم الرياضىّ والطبيعىّ والعلم الإلهىّ مقدار ما فى وسع الإنسان بلوغُه .
٩ ولقد شهدت ذات يوم رجلا من متحذلقيهم | عند بعض مشايخنا بمدينة السلام . ٥٣و
وكان لهذا الشيخ مع فلسفته حظّ وافر من المعرفة بالنحو واللغة والشعر . وهو
يحاريه وينشده ويبذخ ويشمخ فى خلال ذلك بأنفه ويُطنب ويبالغ فى مدح أهل
١٢ صناعته ويرذل مَن سواهم ؛ والشيخ فى كل ذلك يحتمله معرفةً منه بجهله
وعُجبه ويتبسّم إلىّ . إلى أن قال فيما قال : هذا والله العلم وما سواه ريح ؛ فقال له
الشيخ يا بنىّ هذا علم مَن لا علم له ويفرح به من لا عقل له . ثم أقبل علىّ وقال
١٥ سل فتانا هذا عن شىء من مبادئ العلوم الاضطراريّة ؛ فإنه ممّن يرى أنّ مَن
مهر فى اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يُسئل عنه . فقلت خبّرنى عن العلوم
أضطراريّة هى أم اصطلاحيّة ؟ ولم أتمّ التقسيم على تعمّد ؛ فبادر فقال العلوم
١٨ كلّها اصطلاحيّة . وذلك أنه كان سمع أصحابنا يعيرون هذه العصابة أنّ علمهم

(١) به: سقط ل — (٢) والسراة ... والشعر: سقط ق — (٤) من هؤلاء أهل ق —
(٥) والحكم إنما هى ق — (٦) واحدة ق — (٨) والالهى ق — (٩) من متخلفيهم ل —
(١٠) هذا الشيخ له مع ق — والشعر: سقط ل — (١١) ويبالغ : ويبلغ ل ، سقط ق —
ويمدح ق — (١٣) إلى ثم قال والله إن هذا العلم ق — (١٤) وقال لى اسئل ق —
(١٥) هذا: سقط ل — (١٦) أمكنه ق — فقلت له أخبرنى ق — (١٧) العلوم: سقط ق

اصطلاحى ، فأحبّ أن يعيبهم بمثل ما عابوه جهلاً منه بما لهم دونه فى هذا الباب .
فقلت له فمَن علم أنّ القمر ينكسف ليلة كذا وكذا ، وأن السقمونيا يُطلق البطن
٣ متى أُخذ ، وأن المرداسنج يذهب بحموضة الخلّ متى سُحق وطُرح فيه إنما صحّ
له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه ؟ فقال لا . فقلت فمن أين عُلم ذلك ؟ فلم يكن
فيه من الفضل ما يبين عمّا به نحوتُ . ثم قال فإنى أقول إنها كلها اضطراريّة ،
٦ ظنًّا منه وحسباناً أنه يتهيّأ له أن يُدرج النحو فى العلوم الاضطراريّة . فقلت له
خبّرنى عمّن علم أنّ المنادَى بالنداء المفرد مرفوع وأن المنادَى بالنداء المضاف
منصوب ، أعلم أمراً اضطراريًا طبيعيًّا أم شيئاً مصطلحاً باجتماع من بعض الناس
٩ عليه دون بعض ؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يثبت أنّ هذا الأمر اضطرارىّ ممّا
كان يسمعه من أستاذيه ، فأقبلت أُريه تداعيَه وتهافُتَه مع ما لحقه من استحياء
وخجل شديد واغتمام . وأقبل الشيخ يتضاحك ويقول له ذُق يا بنىّ طعم
١٢ العلم الذى هو على الحقيقة علم . وإنما ذكرنا من هذه القصّة ما ذكرنا ليكون
أيضاً من بعض المنبِّهات والدواعى إلى الأمر الأفضل ، إذ ليس لنا غرض فى هذا
الكتاب إلاّ ذاك . ولسنا نقصد — بما مرّ من كلامنا هذا من | الاستجهال ٥٣ ظ
١٥ والاستنقاص — لجميع من عُنى بالنحو والعربيّة واشتغل بهما وأخذ منهما ؛ فإنّ
فيهم مَن قد جمع الله له إلى ذلك حظًّا وافراً من العلوم ؛ بل للجهّال من هؤلاء الذين
لا يرون أنّ علماً موجود سواهما ولا أنّ أحداً يستحقّ أن يسمَّى عالماً إلاّ بهما

(١) فاحب ... الباب : سقط ق — (٢) فى ليلة ق — (٤) علم ذلك : سقط ل — (٥) يبين عن شىء من ذلك ثم ق — إن كلها ق — (٦) أنه يتهيأ : سقط ق — يدرج : سقط ق — من العلوم ق — (٧) أخبرنى ق — (٨) أو اصطلاح وشىء مصطلح ق — (٩) عليه : سقط ق — (١٠) أريه عجزه مع ما ق — ما لحقه من : سقط ل — (١٠ — ١١) الاستحياء والخجل وأقبل ق — (١٢) ذكرت ق — (١٣) المنبهات و : سقط ق — (١٦) قد : سقط ق — مع ذلك ق — من العلم ق — (١٧) موجود سواهما : سقط ل

* اورد هذه القصة ايليا النصيبينى فى رسالته مختصرة ، راجع ما قلناه فى توطئتنا ص ٣

وقد بقى علينا من حجاج القوم شئ لم نقل فيه قولاً ، وهو احتجاجهم
لتحسين العشق بالأنبياء وما بُلُوا به منه . فنقول : إنه ليس من أحد يستجيز أن
٣ يُعَدّ العشق منقبةً من مناقب الأنبياء ولا فضيلةً من فضائلهم ولا أنه شئ
آثروه واستحسنوه ؛ بل إنما يُعَدّ هفوةً وزلّةً من هفواتهم وزلاّتهم .
وإذا كان ذلك كذلك فليس لتحسينه وتزيينه ومدحه وترويجه بهم وجه بتّةً ؛
٦ لأنه إنما ينبغى لنا أن نحثّ أنفسنا ونبعثها من أفعال الرجال الفاضلين على
ما رضوه لأنفسهم واستحسنوه لها وأحبّوا أن يُقتدى بهم فيه ؛ لا على هفواتهم
وزلاّتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودّوا أن لا يكون ذلك جرى عليهم وكان
٩ منهم . * فأمّا قولهم إنّ العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والزينة .
فما يُصنع بجمال الجسد مع قبح النفس ؛ وهل يَحتاج إلى الجمال الجسدانىّ ويجتهد
فيه إلاّ النساء وذوو الخُنث من الرجال ؟ ويقال إنّ رجلاً دعا بعض الحكماء إلى
١٢ منزله ؛ وكان كل شئ له من آلة المنزل على غاية السرو والحسن ، وكان الرجل فى
نفسه على غاية الجهل والبله والفدامة . ويقال إنّ ذلك الحكيم تأمّل كل شئ فى
منزله ثم إنه بصق على الرجل نفسه . فلمّا استشاط وغضب من ذلك قال له
١٥ لا تغضب ؛ فإنّى تأمّلت جميع ما فى منزلك وتفقدته فلم أر فيه أسمج ولا أرذل
من نفسك ، فجعلتها موضعاً للبصاق باستحقاق منها لذلك . ويقال إنّ ذلك الرجل
بعد ذلك استخفّ بما كان فيه وحرص على العلم والنظر

(١) قولا : سقط ل — (٢) الانبياء عليهم السلام ل — (٣) الانبياء عليهم السلام ق — (٥) بهم فيها ق — (٨) ولا على زلاتهم ق — (١٠) الجسدى ك — ويجتهد فيه : سقط ق — (١٢) السرور ك ، الشرف ق — (١٣ — ١٤) الحكيم أراد أن يبصق وتأمل كل ما فى المنزل فلم ير أقبح من صاحب المنزل فبصق عليه ق — (١٤) فاستشاط الرجل ل — فقال له ل — (١٥) شيئاً أسمج ل — (١٧) استخف بعد ذلك ك ، بعد تلك الحال اتعظ ق — بما كان فيه : سقط ق — على طلب العلوم والنظر ل

* استأنفت هاهنا رواية ك بعد حذف أكثر الفصل الخامس من الكتاب (راجع ص ٣٧)

ولأنّا قد ذكرنا فيما مرّ من كلامنا قُبَيلُ الإلفَ فإنا قائلون فى مائيته والاحتراس منه بعضَ القول ، فنقول : إنّ الإلف هو ما يحدث فى النفس عن طول الصحبة من كراهة مفارقة المصحوب ، وهى أيضاً بليّة عظيمة تنمى وتزداد على الأيام ولا يُحَسّ بها إلاّ عند مفارقة المصحوب ، ثم يظهر منها حينئذ | دفعةً أمرٌ مؤذٍ مؤلم للنفس جدًّا . وهذا العارض يعرض للبهائم أيضاً إلاّ أنه فى بعضها أوكد منه فى بعض . والاحتراس منه يكون بالتعرّض لمفارقة المصحوب حالاً بعد حال . وأن لا يُنسى ذلك ويُغفل البتّة بل تُدرَّج نفسه إليه وتُمرَّن عليه . وقد بيّنّا من هذا الباب ما فيه كفاية . ونحن الآن قائلون فى العُجب

الفصل السادس

فى العُجب*

أقول : إنه من أجل محبّة كل إنسان لنفسه يكون استحسانه للحَسَن منها فوق حقّه واستقباحه للقبيح منها دون حقّه ، ويكون استقباحه للقبيح واستحسانه للحسن من غيره — إذ كان بريًّا من حُبّه وبُغضه — بمقدار حقّه ، لأنّ عقله حينئذ صاف لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى . ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت للإنسان أدنى فضيلةٍ عَظُمَت عند نفسه وأحبّ أن يُمدَح عليها فوق استحقاقه . وإذا تأكّدت فيه هذه الحالة صار عُجباً ، ولا سيّما إن وجد قوماً يساعدونه على

---

(٣) المحبوب ل ق — (٤) المحبوب ق — دفعة واحدة ق — (٦) فى بعض بكثير ك — المحبوب ق — (٧) ولن ينسا ق — (٨) وقد أتينا — (١٠) فى دفع العجب وغيره ق — (١١) أقول إنه : سقط ق — (١٢—١٣) دون ... للحسن : سقط ق — (١٤) لا يشوبه شيء ك — (١٤—١٥) ما قد ذكرناه فان كانت لنفس الانسان أدنى حسنة عظمت ق — (١٦) هذه الخصال ك — صار ذلك ق — لا سيا ق

* ورد ابتداء هذا الفصل (إلى ص٤٧ س ١٠ « حيث ذكرنا ») فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ذلك ويبلغون من تزكيته ومدحه ما يحبّ . ومن بلايا العُجب أنه يؤدّى إلى النقص فى الأمر الذى يقع به العُجب ، لأنّ المُعجَب لا يروم التزيّد ولا الاقتناء والاقتباس من غيره فى الباب الذى منه يُعجَب بنفسه . لأنّ المُعجَب بفرسه لا يروم أن يستبدل به ما هو أفرهُ منه لأنه لا يرى أنّ فرساً أفرهُ منه ، والمُعجَب بعمله لا يتزيّد منه لأنه لا يرى أنّ فيه مَزيداً . ومَن لم يستزد من شيءٍ مّا نقص لا محالة وتخلّف عن رتبة نظرائه وأمثاله ، لأنّ هؤلاء — إذا كانوا غير مُعجَبين — لم يزالوا مستزيدين ولم يزالوا لذلك متزيّدين مترقّين ، فلا يلبثوا أن يجاوزوا المُعجَب ولا يلبث المُعجَب أن يتخلّف عنهم . وممّا يُدفع به العُجب أن يَكِلَ الرجلُ اعتبارَ مساويه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا قبلُ حيث ذكرنا تعرّف الرجل عيوب نفسه ، وأن لا يعتبر ولا يقيس نفسه بقومٍ أخسّاء أدنياء ليس لهم حظّ وافر من الشيء الذى أُعجب به من نفسه ، أو يكون فى بلدٍ هذه حالةُ أهله . فإنه مَن احترس من هذين البابين لم يزل يَرِدُ عليه كلَّ يوم ما يكون به إلى تنقّص نفسه | أميَلَ منه إلى العُجب بها . وفى الجملة فإنه ينبغى أن لا تكبر وتعظم نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره ، ولا تصغر ولا تقلّ حتى ينحطّ عنهم أو عمّن هو دونه ودونهم عند غيره . فإنه إذا فعل ذلك وقوّم نفسه عليه كان بريًّا من زَهْوِ العُجب وخِسّة الدناءة ، وسمّاه الناسُ العارفَ بقدر نفسه . وفيما ذكرنا أيضاً فى هذا الباب كفاية ، فلنقل الآن فى الحسد

---

(٣) الذى فيه ل — (٤) أن الفرس ك — (٤—٥) أن فرساً ..أن فيه: سقط ق — يتزيد فيه ل — (٦) نقص منه ق — (٧) لذلك : سقط ل — مستزيدين ل — مترقين : سقط ق — (٨) فلا يلبثون ل — (٩) اختبار محاسنه ومساويه ق — (١٠—١١) وأن لا ... من نفسه : سقط ق — (١٤) فانه لا ينبغى أن يكبر ق - (١٦) عليه : سقط ل — (١٧—١٨) فلنقل .. الحسد: سقط ق

الفصل السابع
فى الحسد*

٣ أقول : إنّ الحسد أحد العوارض الرديّة ويتولّد من اجتماع البخل والشرّه فى النفس . والمتكلّمون فى إصلاح الأخلاق يسمّون الشرّير مَن يلتذّ طباعاً مضارّ تقع بالناس ويكره ما وقع بموافقتهم وإن كانوا لم يَتِرُوه ولم يَسُوءُوه ؛ كما
٦ أنهم يسمّون الخيّر مَن أحبّ والتذّ ما وقع بوفاق الناس ونَفَعَهم . والحسد شرّ من البخل لأنّ البخيل إنما لا يحبّ ولا يرى أن يُنيل أحداً شيئاً مما يملكه ويحويه ، والحسود يحبّ أن لا ينال أحد خيراً بتّةً ولو مما لا يملكه ؛ وهو
٩ داء من أدواء النفس عظيم الأذى لها . ومما يُدفع به أن يتأمّل العاقل الحسد ، فإنه سيجد له من رسم الشرّير حظًّا وافراً إذ كان الحسود يُرسم بأنه الكاره لما وقع بوفاق مَن لم يَتِرْه ولم يُسِئْ به . وهذا شطرٌ من حدّ الشرّير ؛ والشرّير
١٢ مستحقّ للمقت من البارئ ومن الناس . أمّا من البارئ فلأنه مضادّ له فى إرادته إذ هو عزّ اسمه المفضِّلُ على الكل المريدُ الخيرَ للكل . وأمّا من الناس فلأنه مُبغض ظالم لهم ، فإنّ من أحبّ وقوع المكروه بإنسانٍ مّا أو لم يحبّ وصول خير
١٥ إليه مبغضٌ له . فإن كان هذا الإنسان ممّن لم يَتِرْه ولم يُسِئْ به فإنه مع ذلك ظالم له . وأيضاً فإنّ المحسود لم يُزِلْ عن الحاسد شيئاً مما هو فى يديه ولا منعه من

(٢) فى دفع الحسد ق — (٤) طباعاً : سقط ق — (٥) بمضار ق — فى الناس ق — ما يقع ق — من موافقتهم ل — لم يبروه ولم يسئوه ق — (٦) باتفاق ق — فالحسد أشر ق — (٧) لا يحب و : سقط ق — شيئاً ... أحد : سقط ق — (٨) البتة ق — (٩) جداً لها ق — للحاسد ق — (١٠) كان : سقط ل — (١١) بوفاق الناس ممن ق — (١٢) من الله ق (مرتين) — (١٣) للخير الكلى ل — (١٥) ممن : سقط ل — (١٦) فى يده ق

* أورد الكرمانى هذا الفصل فى القول السادس من الباب الأول من كتابه فى غاية الاختصار

بلوغ شئ كان يقدر عليه ولا استعان به على شيءٍ من أمره . وإذا كان ذلك كذلك فما هو — أعنى المحسود — إلاّ بمنزلة سائر مَن نال خيراً وبلغ أمنيّته
٣ من الناس الغائبين عن الحاسد . فكيف لا يحسد مَن بالهند والصين ؟ فإن كان لا يحسدهم | من أجل غيبتهم عنه فليتصوّرهم بأحوالهم وما ينقلبون فيه من (٥٥ و)
نعيمهم . فإن كان حُمقاً أو جنوناً أن يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانيهم فإنّ
٦ حُمقاً مثله الحزنُ والاغتمام لما نال مَن بحضرته ، إذ كانوا بمنزلة الغُيَّب عنه فى أنهم لم يسلبوه شيئاً مما فى يديه ولا منعوه بلوغ شيءٍ كان يقدر عليه ولا استعانوا على أمر من أمورهم به . وليس بينهم وبين الغُيَّب عنه فرق إلاّ فى مشاهدة الحاسد
٩ أحوالَهم التى يمكن تصوّر مثلها من الغُيَّب عنه ويعلم ويستيقن أنهم منها فى مثل ما هم فيه

وقد يغلط بعض الناس فى حدّ الحسد حتى إنهم يَسمون بالحسد قوماً إنما
١٢ يكرهون الخير لمَن عليهم منهم فى إصابتهم ذلك بعضُ المضارّ والمؤن . وليس ينبغى أن يسمّى ولا واحدٌ من هؤلاء حاسداً ، بل ينبغى أن يسمّى الحاسد مُطلقاً مَن اغتمّ من خيرٍ يناله غيره من حيث لا مضرّة عليه منه البتّة ، ويسمّى
١٥ بليغ الحسد مَن اغتمّ من خيرٍ يناله غيره وإن كان له فى ذلك نفع مّا . فأمّا إذا جاءت المؤن والمضارّ فإنها تُحدِث فى النفس عداوةً بمقدارها لا حسداً . ومثل هذا من

(١) ولا استعان ... أمره : سقط ق — ولا استعان ، صححنا : وعلى الاستعانة ل (راجع س ٧) — ذلك : سقط ل — (٢) بمنزلة من ناله خير ق — وقد بلغ ق — (٣) عن الحسد ق — فى الهند ق — (٤) عن عينه ق — (٥) فان وجب أن لا يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانيهم فان الواجب أن لا يحزن ولا يغتم لما نال من بحضرته ق — (٦) الغائب عنه ق (كذا دائماً) — (٧) فى يده ق — (٨) من الامور ق — المغيب عنه ل — (٩) ان يتصوروا ق — (١٢) لمن هو عليهم ق — (١٣) الحاسد المطلق ك — (١٤-١٥) من حيث ... غيره : سقط ل — ويسمى بليغ ... غيره ك : سقط ق ل — (١٥) ما : سقط ل

* وردت هذه الجملة (حتى س ١٥ « نفع ما ») فيما اقتبسه الكرمانى من قول الرازى

التحاسدُ لا يكاد يكون إلاّ بين الأقرباء والمعاشرين والمعارف . فإنا نرى الرجل الغريب يملك أهل بلدٍ مّا ولا يكادون يجدون فى أنفسهم كراهةً لذلك ؛ ثم يملكهم رجل من بلدهم فلا يكاد أن يتخلّص ولا واحد منهم من كراهته لذلك ، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك — أعنى البلدىّ — أرأف بهم وأنظرَ إليهم من المالك الغريب . وإنما يُؤتَى الناسُ فى هذا الباب من فرط محبّتهم لأنفسهم ، وذلك أنّ كل واحد منهم من أجل حُبّه لنفسه يُحبّ أن يكون سابقاً إلى المراتب المرغوب فيها غيرَ مسبوق إليها . فإذا هم رأوا مَن كان بالأمس معهم اليوم سابقاً لهم مقدّماً عليهم اغتمّوا لذلك وصعب واشتدّ عليهم سَبْقُه إيّاهم إليها . ولم يُرضِهم منه تعطّفُه عليهم ولا إحسانُه إليهم ، لأنّ أنفسهم متعلّقة بالغاية مما صار إليه هذا السابق لا غير لا يُرضيهم سواه ولا يستريحون دونه . وأما المالك الغريب | فمن أجل أنهم لم يشاهدوا حالته الأولى لا يتصوّرون كالَ سَبْقه لهم وفَضله عليهم فيكون ذلك أقلَّ لغمّهم وأسفهم . وقد ينبغى أن يُرجَع فى مثل هذا إلى العقل ويُتأمّل فى هذا الأمر ما أقول

أقول : إنه ليس لَحنَق الحاسد وغيظه وبُغضه لهذا الرجل القريب السابق له وجهٌ فى العدل بتّةً ، وذلك أنه لم يمنع المسبوقَ من المبادرة إلى المطلوب وإن حصّله وحَظِيَ به دونه . وليس الحظُّ الذى ناله هذا السابقُ شيئاً كان الحاسدُ أحقَّ به أو أحوجَ إليه ، فلا يُبغضْه إذاً ولا يحنقْ عليه بل لِيحنق على جَدّه أو على

(١) يكاد : سقط ق — وبين المعاشرين ق — (٢)ان الرجل الغريب سيملك ق — (٢) يكادون : سقط ق — (٣-٤) ثم ... لذلك : سقط ل — (٤) هذا : سقط ق — (٥) وانظر لهم ل — وانما يؤثر ق — من كثرة محبتهم ق — (٧) إلى المغروب فيه ... إليه ق — (٨) واشتد : سقط ق — سبوقه ق — إليها ، صححنا : إليه ل ، سقط ق — (٩) مما : التى ق — (١٠) دونها ق — (١١) الغريب منهم ق — يشاهدوه ولاحالته ق — لهم : سقط ل — (١٤) وأقول ق — (١٥) فى العداوة ل — أن يحصله ويحظى به دونه ق — (١٧) إذاً : سقط ق

تراخيه : فإنّ أحدهما هو الذى حرمه وأقعده عن بلوغ أمله . مع أنه إذا كان هذا السابق أخاً أو ابن عمٍ أو قريباً أو معرفةً أو بلديًّا كان أصلحَ للحاسد وكان أرجَى لخيره وآمَنَ من شرّه ، إذ بينهما وُصلة التخشّن وهى وُصلة طبيعيّة وكيدة . وأيضاً فإنه إذا كان لا بدّ أن يكون فى الناس الرؤساء والملوك والمُثرُون والمكثِرون ولم يكن الحاسدُ ممّن يؤمِّل ويرجو أن يصير ما هو لهم إليه أو إلى مَن إذا صار إليه انتفع هو به فليس لكراهيته أن يبقى عليه وجهٌ فى العقل بتّةً . لأنه سواء عليه بقى فيهم أو صار إلى غيرهم ممّن حالُه فى عدم انتفاعه بهم حالُه

وأيضاً فنقول :* إنّ العاقل قد يزُمّ ببصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبيّة نفسَه البهيميّة حتى يردعها من إصابة الأشياء اللذيذة الشهيّة فضلاً عمّا لا شهوة ولا لذّة فيه . وفيه مع ذلك مضرّة النفس والبدن جميعاً . وأقول : إنّ الحسد ممّا لا لذّةَ فيه . وإن كان فيه منها شئ فإنه أقلّ كثيراً من سائر الأشياء من اللذّات . وهو مُضِر بالنفس والجسد . أمّا بالنفس فلأنه يُذهلها ويُعزب فكرها ويَشغلها حتى لا تفرغ للتصرّف فيما يعود نفعُه على الجسد وعليها لِما يعرض معه للنفس من العوارض الرديّة . مثل طول الحزن والهمّ والفكر . وأمّا بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طولُ السهر وسوء الاغتذاء ، ويُعقب ذلك رداءةَ اللون وسوءَ السَّحْنَة | وفسادَ المزاج . وإذا كان العاقل يزُمّ بعقله الهوى — المقرِّبَ إليه الشهواتِ اللذيذةَ بعد أن تكون ممّا يُعقِب مضرّةً — فأَولى به وأَولى أن يجتهد فى محوِ هذا العارض عن نفسه ونسيانه

(١) وأبعده عن ق — (٣) ارجا ل ق — (٤) لم يكن بد من أن ق — (٥) أو يرجو ق — يصير إلى ما هو لهم ق — (٦) للكراهية ل — عليهم ق — (٨) فانا نقول ق — (١١) من سائر اللذات ق — (١٢) يدهشها ق — (١٣) ويشغله ق — (١٥) فانه ق ، فلما ك — (١٧) المقرن ل ق — فيما يعقب ك — (١٨) فالأولى به أن ق

* أورد الكرمانى هذا الفصل (إلى ص ٥٢ س ١ « بباله ») فيما اقتبسه من قول الرازى

والإضراب عنه وترك الفكر فيه متى خطر بباله . وأيضاً فإنّ الحسد نِعْمَ العون والمنتقِمُ من الحاسد للمحسود . وذلك أنه يُديم همّه وغمّه ويُذهل عقله ويعذّب جسده ويوهن بإشغال نفسه وإضعاف جسده كيدَه للمحسود وسعيه عليه إن دام ذلك. فأيّ رأيٍ هو أولى بالتسفيه والترذيل من الذى لا يجلب على صاحبه إلا ضرراً ، وأيّ سلاح أحقّ وأولى بالاطّراح من الذى هو جُنّة للعدوّ وجارح للحامل؟

* وأيضاً فإنّ مما يمحو الحسدَ عن النفس ويُسهّل ويُطيب لها الإقلاعَ عنه أن يتأمّل العاقلُ أحوالَ الناس — فى ترقّيهم فى المراتب ووصولهم إلى المطالب — وأحوالَهم مما صاروا إليه من هذين البابين ، ويُجيدَ التثبّتَ فيه على ما نحن ذاكروه هاهنا ، فإنه سيهجُم منه على أنّ حالة المحسود عند نفسه خلافُها عند الحاسد ، وأنّ ما يتصوّره الحاسدُ من عِظَمها وجلالتها ونهاية غبطة المحسود وتمتّعه بها ليس كذلك . أقول : إنّ الإنسان لا يزال يستعظم الحالةَ ويستجلّها ويودّ ويتمنّى بلوغَها والوصولَ إليها ، ويرى بل لا يشكّ أنّ الذين قد* نالوها وبلغوها هم فى غاية الاغتباط والاستمتاع بها ؛ حتى إذا بلغها ونالها لم يفرح ولم يُسَرّ بها إلا مُدَيدةً يسيرةً بقدر ما يستقرّ فيها ويتمكّن منها ويُعرف بها ، ويكون هذه المُدَيدةَ عند نفسه مسعوداً مغتبطاً بها ؛ حتى إذا حصلت له هذه الحالةُ — المتمنّاةُ كانت — واستحكم كونُه فيها ومِلكُه لها ومعرفةُ الناس له

(٢) للمحسود من الحاسد ق — (٣ - ٤) ان رام ذلك واى ل — (٥) أحق و : سقط ق — (٧) إلى المراتب ق — (٨) وفى أحوالهم ل — مما صار إليه ك — وفى أحوالهم ... بابين : سقط ق — (٩) ذاكرون ك — هاهنا أقول إن المحسود عند نفسه ق — (١٠) يتصورها من عظمها ل — (١١) وأقول ل — (١٢) ويتمنى : سقط ل — (١٣) هم : سقط ل — (١٥) مسعوداً : سقط ل — هذه : سقط ل

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى س ١١ (« كذلك »)

* استأنفت هاهنا رواية نسخة ف بعد سقط عدة ورقات منها ، راجع ص ٢٣ س ٧

بها سَمَتْ نفسُه إلى ما هو فوقها وتعلّقت أمنيته بما هو أعلى منها ، فاستقل واسترذل حالتَه التى هو فيها التى قد كانت من قبلُ غايتَه وأملَه ، وصار بين همّ وخوف : أمّا الخوف فمن النزول عن الدرجة التى نالها وحصّلها ، وأمّا الهمّ فبالّتى يقدّر بلوغَها . فلا يزال متقنّطاً لها متنغّصاً بها زارياً عليها ، متعبَ الفكر والجسد فى إعمال الحيلة | للتنقّل عنها والترقّى منها إلى ما سواها ، ثم تكون حالته فى الثانية كذلك وفى الثالثة إن بلغها وفى كل ما نال ووصل إليه منها . وإذا كان الأمر كذلك فيحق على العاقل أن لا يحسد أحداً على فضلٍ من دُنيا ناله مما يستغنى عنه فى إقامة العيش ، وأن لا يظنّ أنّ أصحاب الفضل فيها والإكثار منها لهم من فضل الراحة واللذّة بحسب ما عندهم من فضل عُروض الدنيا . وذلك أنّ هؤلاء لمطاولة هذه الحال ودوامها يصيرون — بعد الراحة واللذّة ودوامها — إلى أن لا يلتذّوها ؛ لأنها تصير عندهم بمنزلة الشىء الطبيعىّ الاضطرارىّ فى بقاء العيش ، فيقرب من أجل ذلك التذاذُهم بها من التذاذ كل ذى حالة بحالته المعتادة . وكذلك تكون قضيّتهم فى قلّة الراحة ، وذلك أنه من أجل أنهم لا يزالون مُجِدّين منكمشين فى الترقّى والعلوّ إلى ما فوقهم تَقِلُّ راحتُهم ، حتى إنها ربما كانت أقلَّ من راحة مَن هو دونهم ؛ ولا ربما بل هى فى أكثر الأمور دائماً أبداً كذلك . فإذا لاحظ العاقل هذه المعانى وتأمّلها آخذاً فيها بعقله طارحاً لهواه عَلِمَ أنّ الغاية التى يمكن بلوغُها من لذاذة العيش وراحته

(١) هو : سقط ق ف — (٢) قد : سقط ق ف — (٣) وحلها ق ف — وأما الهم والغم ق ف — (٤) فبالذى ق ف — بلوغها : سقط ل — لها متنغصاً : سقط ق ف — مزريا ق ف — (٥) منكوب الجسم والفكر ق ف — (٦) يكون كذلك حالته فى هذه الثانية وفى ق ف — (٧) فحق ل — (٨ - ٩) الفضل والايثار منها ق ف — (٩-١٠) لهم من ... ودوامها : سقط ق ف — (١٠ - ١١) بعد ... ودوامها : سقط ل — يلذوها ق ف — (١٣) يكون قصدهم ق ف — (١٤) ما فوق ق ف — (١٥) لا بل ربما هى ق ف — اكثر الأحوال ق ف — (١٦) دائماً أبداً : سقط ق ف — آخذاً فيها : سقط ق ف

هى الكفاف ، وأنّ ما فوقه من أحوال المعاش مقارب فى ذلك بعضه لبعض ، بل للكفاف دائماً فضلُ الراحة عليها . فأىّ وجهٍ للتحاسد إلاّ الجهل بها واتّباع ٣ الهوى دون العقل فيها . وفيما ذكرنا من هذا الباب أيضاً كفاية . فلننقل الآن فى الغضب *

(١) هو الكفاف ق ف — وما فوقه ل — مقارنة ق ف — بعضاً لبعض ق ف — (٢) وللكفاف ق ف ، وللكفاف بل للكفاف ل — وأىّ ق ف — (٣) ذكرناه فى ق ف (٣ - ٤) فلننقل . . . الغضب : سقط ق ف

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله فى الفصل السابع فى الحسد قول يجرى — فى امتناع وقوع الانتفاع فى الغرض المقصود بالكتاب ، بكونه الأمر فى محو الحسد عن النفس إليها — مجرى غيره من سابقه وتاليه ، لا يتعلق به غير لعجز النفس عن القيام بما وكله إليها من الاجتهاد فى محو الحسد وغيره من الأمور التى هى منها كالأغلال عن ذاتها وإبعادها منها . وأنى يتمّ للنفس إبعاد ذلك وأمثاله عن ذاتها ، ولها قدرة ممنوحة وآلة موهوبة عوناً لها على ما تريده وتهواه ، كالعين تبصر بها الموجودات المشتهاة المرغوب فيها من مأكول شهى ، وملبوس حسن مطلوب ، ومركوب حسن فيه مرغوب ، وكالأذن تسمع بها الأصواتَ الطيبة والألحان الشجية والنغمة المطربة ، وكالأنف تدرك به النسيم الطيب والروائح الطيبة ، وكالفم تدرك به المذاقات الطيبة والأطعمة اللذيذة ، وكالبشرة تدرك بها الليونة والنعومة . وكيف يتصوّر فى النفس قعود عن طلب هذه الأمور كما قلنا ، وأمرها فيها نافذ مستمرّ على نظام بحسب اختيارها ، فلا تطلبها ولا تتمناها ولا تحسد الغير عليها إن عجزت عن نيلها وتحصيلها ، كلاّ إلاّ بباعث من خارجها — كما قلنا — يمنع ويقهر ويبعث ويعلم ويهدى . هذا والخطأ الأكبر تسميته النفس عقلاً ، وليست كذلك ، وإنما يقال على النفس إنها عقل لا لأنها عاقلة لذاتها ، بل لكونها بالقوة عقلاً . وإذا استفادت المعالم الإلهية وأقامت المناسك الشرعية فعقلت ذاتها عن اتباع هواها استحقت أن تكون عاقلة. فأما وهى تابعة لهواها ، متبعة مرادها وطغواها ، فهى فى الريبة قائمة إلى أن تنبعث فى العلم والعمل . ثم وكوله الأمر فى سلب ذاتها الرذائل التي هى منها كالأغلال إلى ذاتها ، وهى خالية مما يكون باعثاً لها من ذاتها على تلك الأمور المبعوثة عليها . ثم عدّه ما هو طبّ جسمانىّ — بذكره ما يورث الحسد من الغمّ والحزن اللذين يورثان السهر وسوء المزاج ورداءة اللون بحسب ما ذكره — فيما يكون طباً روحانياً ، وكان يكون كذلك لو قال « ما يحدث فى النفس بالحسد من الأمور التى تضرّها فى ذاتها ما يوازن السهر وسوء المزاج ورداءة اللون وغيرذلك فى الجسم» على ما شرحه . ولم يذكر شيئاً من ذلك ، فليس بطب روحانىّ ، فهو الخطأ

الفصل الثامن

فى دفع الغضب *

إنّ الغضب جُعل فى الحيوان ليكون له به انتقامٌ من المؤذى . وهذا العارض ٣ إذا أفرط وجاوز حدَّه حتى يُفقَد معه العقل فربّما كانت نكايته فى الغاضب وإبلاغُه إليه المضرّةَ أشدَّ وأكثر منها فى المغضوب عليه . ومن أجل ذلك ينبغى للعاقل أن يُكثر تذكُّرَ أحوال مَن أدّى به غضبُه إلى أمور مكروهة فى عاجل ٦ الأمر وآجله ، ويأخذَ نفسَه بتصوّرها فى حال غضبه . فإنّ كثيراً ممّن يغضب ربّما لكم ولطم ونطح ، فجلب بذلك من الألم على نفسه | أكثر ممّا نال به من ٥٧ و المغضوب عليه . ولقد رأيتُ مَن لكم رجلاً على فكّه فكسر أصابعه حتى مكث ٩ يعالجها أشهراً ، ولم ينل الملكومَ كثيرُ أذًى . ورأيتُ من استشاط وصاح فنفث الدم مكانَه ، وأدّى به ذلك إلى السلّ وصار سببَ موته . وبلغَنا أخبارُ أناس نالوا أهاليهم وأولادَهم ومَن يعزّ عليهم فى وقت غضبهم بما طالت ندامتُهم عليه ، ١٢ وربّما لم يستدركوه آخرَ عُمرهم . وقد ذكر جالينوس أنّ والدته كانت تثبُ بفمها على القفل فتَعَضُّه إذا تعسَّر عليها فتحهُ . ولعمرى إنه ليس بين مَن فقد الفكرَ والرويّةَ فى حال غضبه وبين المجنون كبيرُ فرقٍ . فإنّ الإنسان إذا أكثر تذكُّرَ ١٥ أمثال هذه الأحوال فى حال سلامته كان أحرى أن يتصوّرها فى وقت غضبه .

(٢) فى الغضب ل — (٣) لها به ق ف — (٤) حتى يفسد ق ف — (٥) المضرة ك: سقط ل ق ف — (٦) من قد أدّا به الغضب ق ف — (٨) لكم أو نطح ق ف — (٩) وقد ق ف ، فقد ل — على رأسه ق ف — حتى بقى ق ف ، فمكث ل — (١٠) يعالجها مدة ل — الملكوم من الأذى مثل ما ناله ق ف — ورأيت أيضاً ق ف — (١١) وأداه ذلك ل — أخبار قوم ل — (١٢) نالوا من تعذيب أهاليهم ... ما طالت ق ف — عليه وبما لم ل — (١٣) أعمارهم ق ف — (١٣-١٤) وقد... فتحه: سقط ق ف — بفمها: سقط ك — (١٥) إذا فكروا أكثر ق ف — إذا تذكر ل

* ورد هذا الفصل بتمامه فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى ، واقتبس منه ابن الجوزى فى كتابه « الطب الروحانى » (راجع توطئتنا ص ٤)

وينبغى أن يعلم أنّ الذين كان منهم مِثْل هذه الأفعال القبيحة فى وقت غضبهم إنما أُتُوا من فقد عقولهم فى ذلك الوقت . فيأخذ نفسَه بأن لا يكون منه فى وقت غضبه فعلٌ إلاّ بعد الفكر والروّية فيه ، لئلاّ يُنكِى نفسَه من حيث يروم إنكاء غيره ، ولا يشارك البهائمَ فى إطلاق الفعل من غير روّية . وينبغى أن يكون فى وقت المعاقبة بريئًا من أربع خلال : الكِبْر والبُغض للمعاقَب ومن ضِدَّىْ هذين ؛ فإنّ الأوّلَين يدعوان إلى أن يكون الانتقامُ والعقوبة مجاوزَين لمقدار الجناية ، والآخَرين إلى أن يكونا مقصّرَين عنه . وإذا أخطر العاقلُ بباله هذه المعانىَ وأخَذَ هواه باتّباعها كان غضبه وانتقامه بمقدار عدل ، وأمِنَ أن يعود عليه منه ضررٌ فى نفسه أو فى جسده فى عاجل أمره وآجله

الفصل التاسع

فى اطّراح الكذب*

هذا أيضاً أحد العوارض الرديّة التى يدعو إليها الهوى . وذلك أنّ الإنسان لمّا كان يُحبّ التكبّر والترؤّس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يُحبّ أن يكون هو أبداً المُخبِرَ المعلِم ، لما فى ذلك من الفضل له على المُخبَرِ المعلَّم . وقد قلنا إنه ينبغى للعاقل أن لا يُطلِق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعدُ همًّا وألما

(١ - ٣) وينبغى ... غضبه : سقطك — كانت منهم هذه ق ف — (٢) إنما أوتوا ق ف — (٣) فلا يحدث منه فعل إلاّ ك — ينكى فى نفسه ل — أن ينكى غيره ق ف ، النكاية فى غيره ل — (٤ - ٧) وينبغى ... عنه : سقط ق ف — (٦) والمعاقبة ك — (٨) وانتقامه : سقط ق ف — وأمن من أن ل — (٩) وفى جسده ق ف — (١١) فى الكذب ل — (١٣) يجب أن ل — (١٤) له : سقط ق ف — (١٥) وقد قلت ق ف

* أورد الكرمانى ابتداء هذا الفصل (إلى « صاحبه ذلك » ص ٥٧ س ١) فى القول السادس من الباب الأول من كتابه ولخص بقيته

وندامةً . ونجد الكذبَ يجاب على صاحبه ذلك ؛ لأنّ المُدمِن للكذب المُكثِر منه لا يكاد تُخطئه الفضيحةُ ولا يسلم منها ؛ إمّا لمناقضةٍ تكون منه لسهوٍ ونسيانٍ يحدثان | له . وإمّا لعلم بعض مَن يحدّثه واطّلاعه من حديثه ذلك على خلاف ما ذكر . وليس يُصيب الكذّابُ من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه — ولو كذب عُمرَه كلّه — ما يقارب فضلاً عمّا يوازى ما يُدفَع إليه — ولو مرّةً واحدةً فى عُمره كلّه — من همّ الخجل والاستحياء عند افتضاحه واحتقار الناس واستصغارهم وتسفيههم وترذيلهم له وقلّة ركونهم إليه وثقتهم به ، إن كان ممّن لنفسه عند نفسه مقدارٌ ولم يكن فى غاية الخسة والدناءة . فإنّ مثل هذا لا ينبغى أن يُعَدّ فى الناس فضلاً عن أن يكون يُقصَد بكلام يُطمَع به فى صلاحه . ومن أجل أنّ أسباب الفضيحة فى هذا المعنى ربما تأخّرت كثيراً ما يغترّ الجاهل بذلك ، إلاّ أنّ العاقل ليس يورِّط نفسه فيما يخاف أو لا يأمَن معه الفضيحةَ ؛ بل يستظهر ويأخذ بالحزم فى ذلك

وأقول : إنّ الإخبار بما لا حقيقة له نوعان ، فنوعٌ منه يَقصد به المُخبِرُ إلى أمر جميل مستحسَن يكون له عند تكشُّف الخبر عُذراً واضحاً نافعاً للمُخبَر ، موجباً لأن يسوق ذلك الخبرَ إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقةً كذلك . مثال ذلك أنه لو أنّ رجلاً علم من مَلِكٍ مّا أنه مزمِع على قتل صاحبٍ له فى يوم

(١) صاحبه ذلاً فان ق ف — المدمن على الكذب ق ف — (٢) بسهو ق ف — (٣) بعلم ق ف — (٤) ولا الاستمتاع ق ف — (٥) فضلا عن أن يوازى ما ينسب إليه ق ف — (٦) الناس له ق ف — (٧-٨) وتقتهم ... فان : سقط ق ف — (٨) ومثل هذا ينبغى أن لا يعدّ ق ف — (٩) يكون: سقط ق ف — بكلام يقطع به فى ق ف — (١٠) كثيراً... بذلك : سقط ف — (١١) لا يورّط ق ف — فضيحة ق ف — (١٤) أمر جليل ق ف — له : سقط ل — انكشاف ق ف — (١٥) موجباً لسبوق ق ف — ما سبق إليه ق — حقيقة لذلك ق ف (ولعل الصواب : « وإن لم تكن حقيقته كذلك ») — (١٦) انه لو : سقط ق ف — من أمر ملك ما دله على قتل صاحبه ق ف

غدٍ ، وأنه متى انقضى يومُ غدٍ ظهر الملك على أمرٍ مّا يوجب أن لا يقتل صاحبَه
هذا ، فجاء إلى صاحبه وأخبره أنه قد استخفى فى منزله كنزاً وأنه يحتاج إلى معاونته
٣ عليه فى يوم غدٍ ، فأخذ به إلى منزله فلم يزل يومَه ذلك يعلّله بل يُـكِدّه بالحفر
والبحث عن ذلك الكنز ، حتى إذا انقضى ذلك اليوم وظهر المَلِك على ما ظهر
عليه أخبره حينئذٍ بالأمر على حقيقته . أقول إنّ هذا الرجل وإن كان قد أخبر
٦ صاحبه أوّلاً بما لا حقيقة له فليس فى ذلك بمذموم ولا عند تكشّف الخبر على
خلاف ما حكاه بمفتضح . إذ كان قد قصد به إلى أمرٍ جميل جليل نافع للمُخبَر .
فهذا وما أشبهه ونحاه من الإخبار ممّا لا حقيقة له لا يُعقِب صاحبَه فضيحةً ولا مذمّةً
٩ ولا ندامةً بل شكراً وثناءً جميلاً . وأمّا النوع الثانى العديم لهذا الغرض ففى
تكشّفه الفضيحةُ والمذمّة . أمّا الفضيحة فإذا لم | يكن على المُخبَر من ذلك ٥٨ و
ضررٌ بتّةً . كرجل حكى لصاحبه أنه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهراً
١٢ أو نباتاً من حالته وقصّته كذا وكذا ، ممّا لا حقيقة له ولا يقصد به الكاذبون إلّا
إلى التعجّب منه فقط . وأمّا المذمّة فإذا جلب على المخبَر مع ذلك ضرراً ؛
كرجل حكى لصاحبه عن مَلِك بلدةٍ مّا شاسعة رغبةً فى قُربه وتوقاناً إليه ، وحقق
١٥ فى نفسه أنه إن احتمل إليه وسار نحوه نال منه مكان كذا ومرتبة كذا ، وإنما
فعل ذلك لينال شيئاً ممّا يُخلفه ، حتى إذا تعنّى صاحبُه وتحمّل واجتهد فورد على
ذلك المَلِك لم يجد لشىء من ذلك حقيقةً ، ووجده حَنِقاً مُغضَباً عليه فأتى على

(١) ما : سقط ق ف — (٢) هذا : سقط ق ف — إلى صاحبه هذا ق ف — (٣) ويكدّه ق ف — (٦) صاحبه أولا : سقط ق ف — فليس هو ق ف — (٧) جليل : سقط ق ف — (٩) ولا ندامة ... جيلا : سقط ق ف — العديم لهذا الغرض : سقط ق ف — (١٢) الكذابون به ق ف — (١٣) إلا ليتعجب الناس به فقط ق ف — فاذا حدث ... ضرر ق ف — (١٤) شاسعة رغبة فى : سقط ق ف — قرّبه وتوقه وحقق ق ف — (١٥) كذا وكذا ق ف (مرتين) — (١٧) ونحا على نفسه ف ، ولجأ على نفسه ق

نفسه . على أنّ الأولى بأن يسمّى كاذباً ويُجتنَب ويحترس منه مَن كذب لا
لأمر اضطرّ إليه ولا مَطلب عظيم ينال به ؛ فإنّ مَن استحسن الكذبَ وأقدم
٣ عليه لأغراض دنيّة خسيسة كان أحرى وأولى به عند الأغراض العظيمة الجليلة°

الفصل العاشر

فى البخل*

إنّ هذا العارض ليس يمكننا أن نقول إنه من عوارض الهوى بإطلاق . ٦
وذلك أنّا نجد قوماً يدعوهم إلى التمسّك والتحفّظ بما فى أيديهم فرطُ خوفهم من
الفقر وبُعدُ نظرهم فى العواقب وشدّةُ أخذٍ منهم بالحزم فى الاستعداد للنكبات
والنوائب ، ونجد آخرين يلذّون الإمساك لنفسه لا لشىء آخر ؛ ونجد من ٩
الصبيان الذين لم يستحكم فيهم الرويّةُ والفكر مَن يسخو بما معه لقرنائه من
الصبيان ونجد منهم مَن يبخل به . فمن أجل ذلك ينبغى أن يُقصد إلى مقاومة ما

(١) على أن الاولى : سقط ق ف — كذابا ق ف — (٣) الجليلة العظيمة ق ف — (٧) أنا وجدنا ق ف — والتحفظ : سقط ل — إفراط ك — (٨) وبعد فكرهم ق ف — أخذهم ل — (٩) وآخرين ق ف — فى الصبيان ل — (٩ - ١٠) من الصبيان ... الفكر : سقط ق ف — (١١) منهم ك : سقط ل ق ف — ومن أجل ك

° قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله فى الفصل التاسع فى الكذب قول لا تتعلق به فائدة . وكيف لا تكذب النفس وهى فى كل أحوالها تابعة هواها ، طالبة نيل مرادها على أىّ حالة كانت وخالية من علم يعقلها عن قول المحال فتكون صادقةً . وما ذكره من قسميه وكون أحدهما جائزاً مستحسناً ، فلو كان يعلم مضرّة الكذب بالنفس لما أجاز ما أجازه . هذا والصدق الذى هو فضيلة النفس ليس بكلى فيها ، فإنّ منه ما هو مضرّة للنفس ، كالغيبة التى هى وإن كانت صدقاً فهو معدود فيما يكون خارجاً فى معراض ما يكون ذماً للغير ، فكيف الكذب الذى هو الرذيلة !

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « الهوى فقط » ص ٦٠ س١) فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

كان من هذا العارض عن الهوى فقط ، وهو الذى إذا سُئل صاحبه عن السبب
والعلّة فى إمساكه لم يجد فى ذلك حجةً بيّنةً مقبولةً تُنبئ عن عُذر واضح . لكن
٣ يكون جوابه ملزَّقاً مرقَّعاً مُلَجلَجاً متبَّجاً . وقد سألتُ مرّةً رجلاً من المُمسكين
عن السبب الداعى له إلى ذلك ، فأجابنى بأجوبة من نحو ما ذكرتُ . وجعلت
أبيّن له فسادها وأنه ليس ممّا اعتلّ به شئٌ يوجب مقدارَ ما كان عليه من
٦ الإمساك . وذلك أنى لم أسُمْه أن يجود من ماله بما يبين عليه فضلاً عمّا يُجحف
٥٨ ظ به أو يحطّه عن مرتبته فى غناه ، فكان آخرُ جوابه أن قال هكذا أُحبّ | وكذا
أشتهى . فأعلمتُه حينئذٍ أنه قد حاد عن حكم العقل إلى الهوى ؛ إذ كان ما يعتلّ
٩ به ليس بقادح فى الحالة العاجلة التى هو عليها ولا فى الحزم والوثيقة والنظر فى
العاقبة . * فهذا المقدار من هذا العارض هو الذى ينبغى أن يُصلَح ولا يُقارَّ

(١-٢) عن العلة والسبب ق ف — (٣) متبجاً : سقط ق ف — (٤) فأجابنى إلى ذلك بأجوبة ق ف — (٦) أن يجود عن رتبة غناه من ماله ق ف — بما تبين عنه ق ف — فضلاً عن أن يحجب به عن رتبة غناه ق ف — (٧) وهكذى اشتهى ق ف — (٨) قد جاز عن ق ف — (١٠) وهذا ل — من العارض ق ف — أن يصلح أن لا يفارق الهوى وهو ق ف

---

* وردت هذه الجملة (حتى «ولا عجزا» ص ٦١ س٢) فيما اقتبسه الكرمانى من قول الرازى فى هذا الفصل . وقال الكرمانى ردّاً على كلام الرازى : منها قسمته البخل إلى ما منه من أحكام الهوى وإلى ما منه من أحكام العقل ، وذلك محال . فانّ تضبط النفس بمالها والبخل به والشحّ عليه ليس إلاّ لما يوجبه هواها من التموّل وطلب الاستكثار لبدنها وجسمها ، كتموّل الفأر والنمل والخفاش وأمثالها ، لا لذاتها . ومنها تصوّره أنّ ما تتضبط به النفس للحوادث والأمن من الفقر والنكبات هو الذى يوجبه العقل لعود المنفعة على الذات ، وذلك محال باطل . فانّ من المعلوم أنّ المدخر للنكبات والمحن إنما تدخره النفس لدفع بلية وعلة من جسدها لا لدفع بلايا وأعلال نفسانية عنها ، وأنه لو كان ما كان لدفع ما يدفع عن الذات من علة نفسانية لكانت لا تدخر ولكانت تعطى وتنفق فى وجوه البرّ والمصالح الدينية العائد نفعها على الذات ، ولا تخاف الفقر كما لا يخاف ذو ديانة واعتقاد إلهىّ الموت ولا الفقر ولا يبالى بما يصيب جسده من مكروه ، كسقراط وفيثاغورس وأمثالها فى زهدهما من القدماء ، وكعلى بن أبى طالب وصىّ نبيّ ربّ العالمين صلوات الله عليه الذى كان فى صومه محتاجاً إلى ما يفطر عليه ، فكان له ولمن فى داره

الهوى عليه ، وهو البخل بما لا يؤثّر فى الحالة الحاضرة انحطاطاً ولا فيما يرام
بلوغُه فيما بعدُ بالمال ضعفاً ولا عجزاً . فأمّا مَن كان له عُذرٌ بيّن واضح من أحد
٣ هذين البابين أو من كليهما فليس ما عرض له من الإمساك عن الهوى بل عن
العقل والروّية ؛ ولا ينبغى أن يزال عنه بل يزيد ويثبت عليه . وليس كل
مُمسِك يسوغ له أن يحتجّ بالباب الثانى من هذين البابين ؛ وذلك أنّ مَن كان
٦ من الناس آيساً من أن يبلغ بإمساكه رتبةً أعلى وأجلّ من التى هو فيها — كمَن
كان فى أواخر عُمره أو فى أقصى المراتب التى يمكن أن يبلغها مثلُه — فليس
لاحتجاجه بالباب الثانى من هذين البابين وجهٌ بتّةً

٩

الفصل الحادى عشر

فى دفع الفضل الضارّ من الفكر والهمّ *

إنّ هذين العارضين وإن كانا عَرَضَين عقليّين فإنّ فرطهما مع ما يجلب من

---

(٤) بل يثبت عليه ق ف — (٨) البتة ق ف — (١٠) الفضل الضارّ من : سقط ل ك (راجع ص ١٧ س ٣) ، فى قصد الضارّ من الفكر والهم ق ف — (١١) هذين العرضين ق ف — إفراطهما ك

أقراص أربعة ليفطر عليها ، فجاءه المسكين واليتيم وتعرّضا للسؤال بباب داره فدفع الكل إليهما ولم يبال بجوعه وجوع من فى داره طلباً لإصلاح ذاته بالإفاضة والإنعام والصدقة والبذل ، وأبى ذرّ الغفارىّ الذى لا يبيت معه فى داره ما يفضل عنه لقلة مبالاته بالفقر ثم بالموت ، وأمثالهما من المتأخرين . وكيف يكون من البخل ما يكون محموداً ولا يوصف به ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل ولا وصىّ مفضل ولا إمام موكل ولا عالم مكمل ؟ كلا ومنها تفويضه الأمر فيما وكله إلى النفس من مقاومة هواها فى ذلك إلى كفايتها بذاتها ، وهل المتضبط بالقنيات والشاحّ بها إلاّ ذات النفس التى لا تهوى ولا تختار إلا ذلك طلباً لاستدامة الذات والبقاء الطبيعىّ ؟

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « وتهوى » ص٦٢ س٨) فى القول السادس من الباب الأوّل من كتاب الكرمانى . وقال الكرمانى عند نقده لكلام الرازى : فمن المعلوم أن النفس إذا لم تفكر ولم تهتم بمصالح ذاتها من جهة باعث من خارجها ولم تقبل منه فتوفرت على ما يصلح جسدها هلكت وبطلت كأنفس أنواع الحيوان

الألم والأذى ليس هو — فى إقعادنا عن مطالبنا وقطعنا دونها — بدون تقصيرهما عمّا ذكرنا قبلُ حيث ذكرنا إفراط فعل النفس الناطقة . ولذلك ينبغى أن يكون العاقل يُريح الجسدَ منهما وأن يُنيله من اللهو والسرور واللذّة بقدر ما يبلغ له ما يُصلِحه ويحفظ عليه صحّتَه لئلاّ يخور وينهدّ وينهك ويقطع بنا دون قصدنا . ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والهمّ فيهم ، فبعضٌ يحتمل الكثيرَ منهما من غير أن يُضِرّ ذلك به ، وبعضٌ لا يحتمل . فينبغى أن يُتفقَّد ذلك ويُتدارك قبل أن يعظم وأن يُتدرَّج إلى الازدياد منه ما أمكن ، فإنّ العادة تُعين على ذلك وتقوّى عليه . وبالجملة فإنه ينبغى أن يكون نيلُنا وإصابتُنا من اللهو والسرور واللذّة لا أنها لها لنفسها . بل لكى نتجدّد ونقوى به على العدوّ فى فكرنا وهمِّنا اللذين بهما نبلغ مطالبنا . فإنه كما أنّ قَصْدَ الرجل السائر فى إعلاف دابته ليس إلى أن يُنيلها لذّتها بل إلى أن | يقوّيها على بلوغ مكانه ومستقرّه ، فكذلك ينبغى أن يكون حالنا فى الاشتغال بمصالح أجسادنا . فإنه إذا فعلنا ذلك وقدّرناه هذا التقدير بلغنا مطالبنا فى أسرع الأوقات التى يمكن فى مثلها بلوغها ، ولم نكن كالذى أهلك راحلته قبل بلوغه أرضَه التى يؤمُّها بالحمل عليها والخرق بها ، ولا كالذى شغل بإسمانها وإخصابها حتى فاته الوقتُ الذى كان ينبغى أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقرّه . وسنأتى فى ذلك بمَثَلٍ آخر ، أقول : لو أنّ رجلاً أحبّ علم الفلسفة وآثرها حتى جعلها همَّه وشَغَلَ

(١ - ٢) ليس ... الناطقة : غير محود ق ف — هو : سقط ك — (٢ - ٣) يكون العاقل : سقط ق ف — (٤) وينهك : سقط ك ق ف — (٥) اختلفت ق ف — (٦) الكثير منها ل ق ف — (٧) يتفقد ذلك و : سقط ق ف — (٩) لا لها انفسها اعنى الابدان ق ف — (٩ - ١٠) وتقوى به القدر ق ف — مطلبنا ق ف — (١١) ليس أن ق ف — بل لكى ق ف — (١٢) فى الاستعمال لمصالح ق ف — (١٣) فانا إذا ق ف — (١٤) التى أمها ق ف — (١٥ - ١٦) ولا كالذى ... مستقره : سقط ق ف — (١٧) أقول لو : سقط ق ف — واشغل ق ف

بها فكرَه ، ثم رام أن يبلغ منها ما بلغ سقراطيس وفلاطن وأرسطاطاليس وثوفرسطس وأوذيمس وخرُوسِبُس وثامسطيس واسكندروس فى مدّة سنة مثلاً ، فأدام الفكرَ والنظرَ وأقلَّ الغذاءَ والراحةَ — ومما يتبع ذلك ضرورة دوامُ السهر — ، أقول إنّ هذا الرجل يقع إلى الوسواس والمالنخوليا وإلى الدِقّ والذبول قبل مُضِىّ تمام هذه المدّة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم . وأقول لو أنّ رجلاً آخر أحبّ أيضاً استكمال علم الفلسفة على أنه إنما ينظر فيها فى الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله وملّ من لذّاته وشهواته ، فإذا عرض له أدنى شُغلٍ أو تحرّكت فيه أدنى شهوةٍ ترك النظر وعاد فيما كان فيه أوّلاً ، أقول إنّ هذا الرجل لا يستكمل علمَ الفلسفة فى عمره ولا يقارب ذلك ولا يدانيه . فقد عدِمَ هذان الرجلان مطلوبَيهما ، أحدُهما من جهة الإفراط والآخر من جهة التقصير . ومن أجل ذلك ينبغى أن نعتدل فى فكرنا وهمومنا التى نروم بها بلوغَ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمها من قِبَل تقصير أو إفراط

الفصل الثانى عشر

فى دفع الغمّ

إنّ الهوى إذا تصوّر بالعقل فَقْدَ الموافقِ المحبوبِ عرَضَ فيه الغمّ . ونحتاج فى بيانِ أنّ الغمّ عرَضٌ عقلىٌّ أو هوائىٌّ إلى كلامٍ فيه فضلُ طولٍ ودقّةٍ .

(١) وافلاطن ق ف — (٢) واوذيمس ... وارسكندروس : سقط ق ف — (٣) فاذا دام ل — والراحة ودوام السهر ق ف — (٤) يقع فى ق ف — (٥) تمام : سقط ق ف — (٦) وأقول لو أن : سقط ق ف — ورجل آخر يحب علم الفلسفة واستكماله إلا أنه ينظر فى العواقب وبعد الوقت ق ف — (٧) لذته وشهوته ق ف — (٩) الرجل : سقط ل — فى عمره : سقط ق ف — (١١) نروم : سقط ل — (١٢) مطلوبنا لنبلغه ولا نعدمه ق ف — ولا افراط ق ف — (١٦) بيان ذلك أن ق ف — إلى كلام ... دقة : سقط ق ف

وقد ضمنّا فى أوّل هذا الكتاب أن لا نتعلّق فيه من الكلام إلا بما لا بدّ منه فى غرضه الذى أجريناه إليه . ومن قِبَلِ ذلك نتجاوز الكلام فى هذا المعنى ٣ ونصير إلى ما هو المقصود المطلوب بكتابنا هذا . على أنه قد يمكن مَن كان به ٥٩ ظ أدنى مُسكة من علم الفلسفة أن | يستنبط ويستخرج هذا المعنى من الرسم الذى رسمنا به الغمّ فى أوّل هذا الكلام . إلاّ أنا نحن ندع ذلك ونتجاوزه إلى ما ٦ هو المطلوب بهذا الكتاب

فأقول : إنه * لمّا كان الغمّ يكدّر الفكر والعقل ويُؤذى النفس والجسد حقّ لنا أن نحتال لصرفه ودفعه أو التقليل منه والتضعيف له ما أمكن . وذلك ٩ يكون من وجهين . أحدهما بالاحتراس منه قبل حدوثه لئلاّ يحدث أو يكون ما يحدث أقلّ ما يمكن ، والآخر دفع ما قد حدث ونفيه إمّا كلّه وإما أكثر

(١) وقد ذكرنا فى أول الكتاب ق ف — (٢) فى الغرض ق ف — أجزنا به إليه ق ف — (٨) والتقليل ق ف — (٩) من جهتين ق ف — يكون ما حدث منه ق ف — (١٠) دفع ما حدث منه ق ف

* هاهنا استأنف ما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل وتصل روايته إلى ص ٦٥ س ٩ (« عند فقدها ») . وقال الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله فى الفصل الثانى عشر فى دفع الغمّ « إن الأكثر غماً من كانت محبوباته وملكاته أكثر ، والأقل غماً من كانت محبوباته ومقتنياته أقل ، وبحسب كثرتها وقلتها عند فقده إياها يكون غمه » وإن كان صحيحاً وحقاً صريحاً فليس مما ينفع أو يكون طباً روحانياً ، بمجرد قوله بعثاً للنفس على قطع موادّ الهموم والغموم عنها بالامتناع عن الجمع والتموّل ، مع العلم بعجزها عن مخالفة ذاتها فيا تهواه وقلة إمكانها الإمساك عن استحسان ما تفعله واستصواب ما تأبيه وتذره ، كالسكران الذى لا يفعل إلا ما يريده ولا يستحسن إلا ما يفعله غير مفكر فيا يعقبه فعله ، مع اليقين بأنها لو ملكت المشرق لنازعتها ذاتها إلى أن تملك المغرب على ما تقدم من القول على مثله . وإنما يكون طباً روحانياً ما كان فاعلاً فى ذات النفس ما تصير به قالية للمذام تاركة ما يوجبه هواها [من] الأمور المخالفة لأوامر الله فى مناسك دينه على ما نبينه كما وعدنا فى صدر الكتاب . وما تضر نفساً ملكاتها ومحبوباتها ما حافظت على إقامة مناسك الدين وسننه فجعلتها قطباً تدور عليه فى أفعالها وأنحائها ، فتكون لها آلة فى إصلاح ذاتها وعمارة آخرتها

ما يمكن منه والتقدّم بالتحفّظ لئلاّ يحدث أو ليقلّ أو يضعف ما يحدث منه ؛ وذلك يكون بتأمّل هذه المعانى التى أنا ذاكرها

أقول : إنه لمّا كانت المادّة التى منها تتولّد الغموم إنما هى فقد المحبوبات ، ٣ ولم يمكن أن لا تُفقَد هذه المحبوبات لِتداوُل الناس لها وكرورِ الكون والفساد عليها ، وجب أن يكون أكثرُ الناس وأشدَّهم غمًّا مَن كانت محبوباتُه أكثرَ عدداً وكان لها أشدَّ حُبًّا ، وأقلَّ الناس غمًّا من كانت حالُه بالضدّ من ذلك . فقد ٦ ينبغى إذاً للعاقل أن يقطع موادَّ الغموم عنه بالاستقلال من الأشياء التى يجلب فقدُها غمًّا ، ولا يغترَّ وينخدعَ بما معها — ما دامت موجودةً — من الحلاوة ، بل يتذكّر ويتصوّر المرارةَ المتجرَّعة عند فقدها ٩

فإن قال قائل إنّ مَن توَقّى اتّخاذَ المحبوبات واقتناءَها خوفاً من الغمّ عند فقدها فَقَدْ استعجل غمًّا . قيل له إنه وإن كان هذا المتوقِّى المحترس قد استعجل غمًّا فليس ما استعجله بمساوٍ لِما خاف الوقوعَ فيه منه . وذلك أنه ليس اغتمامُ ١٢ مَن لا ولدَ له كاغتمام من أُصيب بولده — هذا إن كان الرجل ممّن يغتمّ بأن لا يكون له ولدٌ فضلاً عن غيره ممّن لا يبالى ولا يَعبَأ بذلك ولا يغتمّ له بتّةً — ولا غمُّ مَن لا معشوقَ له كغمِّ مَن فقد معشوقه . وقد حُكى عن بعض ١٥ الفلاسفة أنه قيل له لو اتّخذتَ ولداً . فقال إنّى من السعى فى إصلاح جسدى هذا ونفسى هذه فى مؤنٍ وغمومٍ لا قِوَامَ لى بها ، فكيف أضمّ وأقرِن إليها مثلَها ؟ وسمعتُ مرأةً عاقلةً تقول إنها عاينت يوماً مرأةً شديدةَ التحرّق على ١٨

(٢) وذلك ك : سقط ل ق ف — ذاكرها ان شاء الله ق ف — (٣) يتولد الغم ق ف — انما هو ك — المحبوب ق ف — (٦) وهو لها ك — (٧) إذاً : سقط ق ف — (٨) ولا ينخدع ويغتر ق ف ، ولا ينخدع ك — (٩) يتذكر و : سقط ق ف — ويتجرعها عند ق ف — (١٠) يتوقى ق ف — (١١ – ١٢) قيل ... غماً : قلنا ق ف — بمساوى ما ق ف — (١٤) ولا يرتمع بذلك ولا يغتم ل — بتة: سقط ق ف — (١٦) من الشغل فى ق ف — (١٧) نفسى هذه وجسدى هذا ق ف — وكيف ق ف — (١٨) إنها : سقط ق ف

والدٍ لها أُصيبت به وأنها توقَّت الدنوّ من زوجها خوفاً من أن تُرزَق ولداً تُبلَى فيه بمثل بلائها . ومن أجل أنّ وجودَ المحبوب | موافقٌ ملائم للطبيعة وفقدَه مخالفٌ منافرٌ لها صارت تُحِسُّ من ألم فقدِ المحبوب ما لا تُحِسّ من لذّة وجوده . ولذلك صار الإنسان يكون صحيحاً مدّةً طويلةً فلا يُحِس لصحّته بلذّة ؛ فإن اعتلّ بعضُ أعضائه أحسَّ على المكان فيه بألم شديد . وكذلك تصير المحبوباتُ كلها عند الإنسان — إذا وجدها أو طالت صُحبتها له — فى سقوط لذّة وجودِها عنه ما دامت موجودةً له وحصولِ شدّة ألم فقدِها عليه إذا فقدها . ومن أجل هذا لو أنّ رجلاً استمتع دهراً طويلاً بأهلٍ وولدٍ نفيس ثم بُلى بفقدهما لأحسَّ من التألُّم بذلك فى يوم واحد وساعة واحدة ما يَفضُل ويأتى على لذّة إمتاعه كان بهما . وذلك أنّ الطبيعة تَحسب وتَعُدّ ذلك الاستمتاعَ الطويل كلَّه حقا واجباً لها ؛ بل تَعُدّه دون حقِّها . وذلك أنها لا تخلو فى تلك الحالة أيضاً من استقلال ما هى فيه وحُبِّ الزيادة منه دائماً بلا نهاية حُبًّا منها للذّة واشتياقاً إليها . وإذا كان الأمر على هذا — أعنى أن يكون التلذُّذ والاستمتاع بالمحبوبات فى حال وجودها مُعْوِزاً مُنطمِساً مستقَلاًّ مُغفَلاً ؛ والحزنُ والتحرّق والتلظِّى عند فقدها متبيّناً مستكثَراً مؤلِماً مُتلِفاً — فما الرأىُ إلاّ طرحُها بتّةً أو الاستقلال منها لتُعدم أو تَقلّ عواقبُها الرديئة الجالبةُ للغموم المؤذية المُضْنِيَة . فهذه أعلى المراتب فى هذا الباب وأحسمُها لموادِّ الغموم . ويتلوه فى ذلك أن يتمثّل الرجلُ ويتصوّر فقدَ محبوباته ويُقيمها فى نفسه ووهمِه ويعلم أنها ليس ممّا يمكن

(٢) بلائها ذلك ق ف — المحبوبات ق ف —(٢ - ٣) وفقده ضارّ لها ق ف — (٤) يكون : سقط ل — لذة ق ف — (٥) منه ألماً شديداً ق ف — فلذلك ق ف — (٧) من اجل ق ف — (١١) من الاستقلال لما ق ف — (١٢ - ١٣) إليها ... والاستاع : سقط ق ف — فى المحبوبات ق ف — (١٥) متبيناً : سقط ق ف — مبلغاً ل — (١٦) المصيبة ق ف — (١٨) ليست ق ف

أن تبقى وتدوم بحالها . ولا يخلو من تذكر ذلك منها وإخطار ذلك بباله فيها وتصحيح العزم وشدّة الجَلَد متى حدث ذلك بها . فإنّ ذلك تمرينٌ وتدريج ورياضة وتقوية للنفس على قلّة الجزع عند حدوث المصائب ، لِقلّة ما كان من اعتياده وثِقَته وركونه إلى بقاء محبوباته فى حال وجودِها ولِكثرة ما مَثَّل للنفس وعوّدها وآنسها بتصوّر المصائب قبل حدوثها . وفى مثل هذا المعنى يقول الشاعر

يصوّر ذو الحزم فى نفسه ... مصائبَه قبل أن تنزلا
فإن نزلت بغتةً لم تُرِعْه ... لما كان فى نفسه مَثَّلا
رأى الأمر يُفضى إلى آخِرٍ ... فصيَّر آخِرَه أوّلا |

فإن كان هذا الإنسان فى غاية الفشالة ومُفرِطَ الميل مع الهوى واللذّة ولا يثِق من نفسه باستعمال شيءٍ من هذين البابين فليس إلاّ أن يحتال أن ينفرد من محبوباته بواحدة ينزّلها منزلة ما لا بدّ منه وما ليس غيره ؛ بل يَقرِن إليها ويتّخذ منها ما ينوب — أو يقارب أن ينوب — عن مفقودٍ إن فُقد منها ، فإنه بهذا الوجه يمكن أن لا يفرط حزنه واغتمامه بأىِّ واحدٍ فُقد منها . فهذه جملة ما يُحترس به من كون الغمّ ووقوعه . فأمّا ما يُدفع به أو يقلَّل منه إذا كان ووقع فإنّا قائلون فيه منذ الآن

فنقول : إنّ العاقل إذا تفقّد ونظر فيما يعتوِره الكونُ والفسادُ من هذا العالم ورأى أنّ عنصرها عنصرٌ مستحيل منحلّ سيّال لا ثباتَ لشيءٍ منه ولا دَوامَ له

(٢) العزم على شدة الجلد ق ف — (٣) على قوة ق ف — (٤) اعتداده وركونه وثقته ق ف — (٥) وآنسها : سقط ق ف — (٦) يقول بعضهم ق ف — (٧) يمثل ذو ق ف — (١٠) هذا : سقط ق ف — الفسالة ق ، البسالة ف — (١١) شيء من هذه فليس ق ف — يحتال التفرد من ق ف — (١٣) منها ما يقارب او ينوب عن ق ف — (١٤) واغتمامه . . . منها : سقط ق ف — (١٥) فاما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف — (١٧) فيما يفعل الكون ق ف — (١٨) أن عنصره مستحيل متحلل ق ف

بالشخصية ؛ بل كلها زائل داثر مستحيل فاسد مضمحلّ . فلا ينبغى أن يَستكثر ويَستعظم ويَستفظع ما سُلب منه وفُجع به منها ؛ بل يجب عليه أن يَعُدّ مُدّةَ بقائها له فضلاً ؛ وما استمتع به من ذلك ربحاً ؛ إذ كان فناؤها وزوالها كائناً لا محالة . ولا يَعظم ويَكبر ذلك عليه وقتَ كونه إذ كان شيئاً لا بدّ أن يَعرض فيها . فإنه متى أحبَّ دوامَ بقائها فقد رام ما لا يمكن وجودُه لها ، ومن أحبّ ما لا يمكن وجودُه كان جالباً بذلك الغمَّ إلى نفسه ومائلاً عن عقله إلى هواه . وأيضاً فإنّ فقدَ الأشياء التى ليست باضطراريّة فى بقاء الحياة ليس يدوم له الغمُّ بها والحزنُ عليها ؛ لكن يسرع منها البديلُ وعنها النائب ويُعقب ذلك السلوةَ عنها والنسيان لها ، فترجع العيشةُ وتعود الحالةُ إلى ما كانت عليه قبل المُصيبة . فكم رأينا ممّن أُصيب بعظيم المصائب وفادحها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل مُصابه ملتذًّا بعيشه مغتبطاً بحاله . فلذلك ينبغى للعاقل أن يذكّر النفسَ فى حال المُصيبة بما تَؤول وترجع إليه من هذه الحالة ويَعرضه عليها ويشوّقها إليه ويجتلب ما يَشغل ويُلهِى أكثر ما يمكن ليُسرِع الخروجَ منها إلى هذه الحالة . وأيضاً فإنّ تذكُّرَه كثرةَ المشاركين له فى المصائب وأنه لا يكاد يَعْرَى منها أحدٌ وتذكُّرَ حالاتهم بعدُ وأبوابَ | سلواتهم وحالاتِه وسلواتِه نفسه عن مصائبَ — إن كانت تقدّمت له — ممّا يخفّف ويسكّن من عادية الغمّ . وأيضاً فإنه إن كان أكثرُ الناس وأشدُّهم غمًّا مَن كانت محبوباتُه أكثر عدداً وكان لها أشدَّ حُبًّا

(١) بالحقيقة بل ق ف — بل كل منها ق ف — داثر متحلل مضمحل ق ف — ينبغى له ق ف — (٣) استمتع وملكه منها ربحاً ق ف — وزوالها قبل ذلك ممكناً ولا يعظم ق ف — (٤) ذلك شيئاً لابد منه ان ق ف — (٥) فانه من ق ف — (٧) له : سقط ق ف — (٨) وعنها النائب : سقط ق ف — (١٠) فكم قد رأينا ق ف — فعاد راجعاً ق ف — (١١) متلذذا ق ف — فكذلك ل — (١٢) ويسوقها اليه ق ف — (١٣) باكثر ق ف — منها : سقط ق ف — (١٦) ويكسر من ق ف

فإنه ليس من واحد يَفقد منها إلاّ وفَقَدَ من الغمّ على مقداره ؛ بل يُريح نفسَه من همّ دائم وخوف عليه منتظر . ويحدث له وجرة وجَلَد على ما يحدث منها بعدُ ؛ فقد جرّ فقدُها نفعاً وإن كان الهوى لذلك كارهاً ؛ فاكتسب راحةً وإن كان متذوّقها مرًّا . وفى مثل هذه المعانى يقول الشاعر

لَعمرى لئن كنّا فقدناكَ سيّداً   وكهفاً له طالَ التحزّنُ والهَلَع
لقد جرّ نفعاً فقدُنا لك أنّنا   أمِنّا على كلّ الرزايا من الجزَع

فأمّا ما يعتصم به المؤثِر لاتّباع ما يدعوه إليه عقلُه وتجنُّبِ ما يدعوه إليه هواه . التامّ الملكةِ والضابطُ لنفسه من الغمّ فواحدة ؛ وهى أنّ العاقل الكامل لا يختار المُقام على حالة تضرّه . ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر فى سبب الغمّ الوارد عليه . فإن كان ممّا يمكن دفعُه وإزالتُه جعل بدلَ الاغتمام فكراً فى الحيلة لدفع ذلك السبب وإزالته ؛ وإن كان ممّا لا يمكن ذلك فيه أخذ على المكان فى التلهّى عنه والتناسِى له وعَمِلَ فى محوه عن فكره وإخراجه عن نفسه . وذلك أنّ الذى يدعوه إلى المُقام على الاغتمام فى هذه الحالة الهوى لا العقلُ ؛ إذ العقل لا يدعو إلاّ إلى ما جاب نفعاً عاجلاً وآجلاً ؛ وكان الاغتمام ممّا لا دَرَكَ فيه بتّة ولا عائدةَ منه بل فيه ضررٌ عاجل يؤدّى إلى ضرر آجل فضلاً عن أن يكون نافعاً . وهو — أعنى الرجل العاقل الكامل — لا يتبع إلاّ ما دعاه إليه العقلُ ولا يُقيم إلاّ على ما أطاق له المُقامُ عليه لسببٍ وعذرٍ واضح ؛ ولا يتبع الهوى ولا ينقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك

(١) ليس واحد ق ف — منها شىء الا ق ف — مقداره بأن نزع نفسه من الهمّ الدائم والخوف المنتظر ق ف — (٢ - ٦) ويحدث ... الجزع : سقط ق ف — (٢) وجرة ؟ — (٧) عقله الراغب عن ما يدعوه إليه هواه ق ف — (٨) الضابط ق ف — (٩) الغم : سقط ل — (١٠) وإن ق ف — (١١) لا يمكن دفعه اخذ ل — فى المكان ق ف — (١٢) عنه : سقط ل — (١٥) بتة : سقط ق ف — منه من عاجل يؤدي إلى ضرّ ق ف — (١٦) نافعاً والعاقل الكامل ق ف — (١٧) بسبب ل — (١٨) يقاد له ق ف — ولا يقاربه على خلاف ذلك : ولا يؤثره ق ف

الفصل الثالث عشر

فى الشَّرَه *

إنّ الشَّرَه والنَّهم من العوارض الرديئة العائدة من بَعدُ بالألم والمضرّة . وذلك أنه ليس إنما يجلب على الإنسان استنقاصَ الناس له واسترذالهم إيّاه فقط ، لكن يطرحه مع ذلك فى سوء الهضم ، ومن سوء الهضم إلى ضروب من الأمراض الرديئة جدًّا . ويتولّد عن قوة النفس الشهوانيّة . | [٦١ظ] وإذا انضمّ إليها وساعدها عَمَى النفس الناطقة الذى هو قلّة الحياء كان مع ذلك ظاهراً مكشوفاً . وهو أيضاً ضربٌ من اتباع الهوى يدعو إليه ويحمل عليه تصوّرُ استلذاذ طَعم المتطعَّم . ولقد بلغنى أنّ رجلاً من أهل الشَّرَه أقبل يوماً على ضروبٍ من الطعام بنَهم وشَرَهٍ شديد . حتى إذا تضلّع وتملأ منها لم يمكنه معه تناوُل شىء بتّة ، فأخذ يبكى فسُئل عن سبب بكائه . فقال إنّ ذلك لأنه — زعم — لا يقدر على أكل شىء مما هو بين يديه . وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معى من رَطبٍ كثير كان بين أيدينا ، فأمسكتُ بعد تناوُلى منه مقداراً معتدلاً ، وأمعن هو حتى قارب أن يأتى على جميعه . فسألتُه بعد امتلائه منه وإمساكه عنه — وذلك أنّى رأيته محدِّقاً نحو ما رُفع من بين أيدينا منه — هل انتهت نفسُه وسكنت شهوتُه ؟ فقال ما كنت أحِبّ إلاّ أن أكون بحالتى الأولى ويكون هذا الطَّبَق إنما قُدّم إلينا الآن . فقلتُ له فإذا كان ألمُ حِسّ الاشتهاء ومَضَضُه لم يسقط عنك

(٢) فى دفع الشره ق ف — (٣) العائدة بعد ل — (٤) إنما : سقط ق ف — انتقاصاً له واسترذالاً له ق ف — (٧) مكشوفا : سقط ق ف — (١٠) شديد : سقط ل — يمكنه تناول شىء فأخذ ل — (١١) إن ذلك لحال انه لا يقدر ق ف — (١٢) معى رطباً كثيراً ق ف — (١٣) فأمسكت أنا ق ف — (١٥) نحو ما بقى بين ق ف — تمسك ... شهوتك قال ق ف — (١٦) وأن يكون هذا ق ف — (١٧–س٧١،٦) فقلت له ... المعتقد : سقط ق ف

* أورد الكرمانى من هذا الفصل الجملة الأولى والأخيرة فحسب

ولا فى هذه الحال فما كان الصواب إلاّ الإمساك قبل التملّى لتُريح النفس مما أنت فيه الآن من الثِّقَل والتمدّد بالتملّى ، وما لا تأمن أن تصير إليه من سوء الهضم الذى يجلب عليك من الأمراض ما يكون تألُّمك به أكثرَ من التذاذك بما تناولته أضعافاً كثيرة . فرأيتُه قد فهم معنى هذا الكلام ونَجَعَ فيه وبلغ إليه . ولعمرى إنّ هذا الكلام ونحوه يُقنِع مَن لم يكن مرتاضاً برياضات الفلسفة أكثرَ مما تُقنِع الحججُ المبنيّةُ على الأصول الفلسفيّة . وذلك أنّ المعتقد أنّ النفس الشهوانيّة إنما قُرنت إلى الناطقة لتنال هذا الجسدَ — الذى هو للنفس الناطقة بمنزلة أداة وآلة — ما يبقى به مدةَ اكتساب النفس الناطقة المعرفةَ بهذا العالم ، يقمع النفس الشهوانيّة ويمنعها من الإصابة من الغذاء فوق الكفاف . إذ كان يرى أنّ الغرض والقصد بالاغتذاء فى الخلقة ليس للالتذاذ بل للبقاء الذى لا يمكن أن يكون إلاّ به . وذلك كما حُكى عن بعض الفلاسفة أنه كان يأكل مع بعض الأحداث ممّن لا رياضة له ، فاستقلّ ذلك الحدث أكلَ الفيلسوف وجعل يتعجّب منه . | [٦٢و] وقال له فى بعض كلامه لو كان زَرَدى من الغذاء مثل زَرَدك لم أبالِ أن لا أعيش . فقال له الفيلسوف أجل يا بُنَىّ ، أنا آكل لأبقَى وأنت إنما تُريد أن تَبقَى لتأكل . وأمّا مَن لا يرى أنّ عليه من التملّى والاستكثار من الغذاء بأساً فى مذهبه ورأيه فإنما ينبغى أن يُدفَع عن ذلك بالكلام فى الموازنة للذّة المُصابة من ذلك بالألم المُعقِب لها كما ذكرنا قُبَيلُ . ونقول أيضاً : إنه إذا كان انقطاع الطَعم المستلَذّ عن المتطعَّم مما لا بدّ

(٢) من العقل ل — (٦–٧) وذلك ... الشهوانية : ولعمرى ان النفس الشهوانية ق ف — قرنت إلى النفس الناطقة ق ف — (٨) المعترفة بهذا العلم ق ، المعروفة بهذا العلم ف — (١٠) بالاغتذاء ، صححنا : للاغتذاء ل ، الاغتذاء ق ف — ليس للملتذ ق ف — (١١) أن يكون شيئاً إلاّ به ق ف — ولذلك يحكى عن بعض ق ف — (١٢) الحدث : سقط ل — (١٣) ذلك الفيلسوف ل — له : سقط ق ف — (١٦) والاستكثار : سقط ق ف — أن يدفع ذلك ق ف

منه فقد ينبغى للعاقل أن يقدِّم ذلك قبل الحال التى لا يأمَن معها عاقبةً رديئة .
وذلك أنه إن لم يفعل ذلك خَسِرَ ولم يربح . أمّا خُسرانه فتعريضُ النفس للألم
٣ والسُقم . وأمّا أنه لم يربح فلأنّ مَضَض انقطاع اللذّة المتطعِّم عنه قائمٌ على حال ،
فمتى انحرف عن هذا أو مال إلى ضدّه فليعلم أنه قد ترك عقلَه لِهواه . وأيضاً
* فإنّ للشَرَه والنَهم ضراوةً واستكلاباً شديداً . ومتى أُعمل وأُمرج قَوِىَ ذلك
٦ منه وعَسُرَ نزوع النفس عنه . ومتى رُدع وقُمع وَهَن وذَبُل وضعف على الأيّام
حتى يُفقَد البتّة . قال الشاعر

وعادة الجُوع فاْعلم عِصمَةٌ وغنًى ⁂ وقد تَزيدُك جُوعاً عادةُ الشِبَع

٩ الفصل الرابع عشر

فى السُكر

إنّ إدمان السُكر ومواترته أحد العوارض الرديئة المؤدِّية بصاحبها إلى
١٢ المهالك والبلايا والأسقام الجَمّة . وذلك أنّ المُفرِط فى السُكر مُشرِفٌ فى وقته
على السكتة والاختناق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأةً وعلى
انفجار الشرايين التى فى الدماغ وعلى التردِّى والسقوط فى الأغوار والآبار ، ومِن
١٥ بعدُ فعلى الحُمّيّاتِ الحارّة والأورام الدَمويّة والصفراويّة فى الأحشاء والأعضاء
الرئيسيّة وعلى الرعشة والفالج لا سيّما إن كان ضعيف العَصَب . هذا إلى سائر
ما يجلب على صاحبه من فقدِ العقل وهتكِ السِتر وإظهارِ السِرّ والقعود به

(٣) أنه : سقط ق ف — اللذة للمتطعم ق ف — (٤) ومال ل — (٥) فتى ق ف — (٦) منه : سقط ل — ومتى قمع وردع ق ف — وهى ك — وذبل : سقط ل — (٧-٨) قال ... الشبع : سقط ق ف ك — (١٠) فى السكر وعواقبه ق ف — (١١) احدى ق ف — لصاحبها ق ف — (١٢) فى وقته ذاك ق — (١٣) والاختناق : سقط ق ف — الموت ل — (١٤) واما من بعد ق ف — (١٥) الحادة ق ف — (١٦ - ١٧) إلى ما يجلب من فقد ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى « البتة » س ٧) فيما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل

عن إدراك جلّ المطالب الدينيّة والدنيائيّة . حتى إنه لا يكاد يتعلق منها بمأمول
ولا يبلغ منها حُظوة ، بل لا يزال منها منحطًّا متسفِّلاً . وفى مثله يقول الشاعر | ٦٢ظ
٣ متى تدرِكُ الخيراتِ أو تستطيعُها ⁂ ولو كانت الخيراتُ منك على شِبرِ
إذا بِتَّ سَكراناً وأصبحتَ مُثقَلا ⁂ خماراً وعاودتَّ الشرابَ مع الظُهرِ
وبالجملة فإنّ الشراب من أعظمِ موادِّ الهوى وأعظمِ آفاتِ العقل ، وذلك أنه
٦ يقوِّى النفسين — أعنى الشهوانيّة والغضبيّة — ويَشحذ قواهما حتى يطالباه
بالمبادرة إلى ما يُحبّانه مطالبةً قويّةً حثيثةً ، ويوهِن النفسَ الناطقة ويبلِّد قواها
حتّى لا تكاد تستقصى الفكرَ والرويّةَ بل تُسرِع العزيمةَ وتُطلِق الأفعالَ قبل
٩ إحكام الصريمة ، ويسهل ويساس انقيادُها للنفس الشهوانيّة حتّى لا تكاد
تُمانعها ولا تتأبّى عليها . وهذه مفارَقة النُطق والدخولُ فى البهيميّة . * ومن أجل
ذلك ينبغى للعاقل أن يتوقّاه ويُحِلَّه هذا المحلَّ وينزِّله هذه المنزلةَ ويَحذَره حَذَرَ
١٢ مَن يروم سَلبَ أفضل عُقَدِه وأنفسِها . فإن نال منه شيئاً مّا ففى حال كَظِّ الفكر
والهمِّ له وغموطهما إيّاه ، وعلى أن لا يكون قصدُه وغرضُه فيه إيثارَ اللذّة
واتّباعَها فى مطلوباتها ، بل دفعَ الفضل منهما والسرفِ فيهما الذى لا يؤمَن معه
١٥ سوءُ الحال وفسادُ المزاج . وينبغى أن يتذكّر فى هذا الموضع وأمثاله ما بيّنّاه فى

(٢) منها : سقط ق ف — مستعلا ل ، مشتغلا ق ف — وفى هذا المعنى يقول ق ف — (٣) متى تنل ق ف — على فتر ق ف — (٥) مواد الهم ل — (٦) أعنى بذلك ق ف — (٧) قوية : سقط ق ف — (٩) قبل إحكامها ق ف — ويسهل : سقط ل — (١٠) ولا تابى عليها ق ف — (١١) يتوقاه و : سقط ق ف ك — ويحذره كما يحذر ل — (١٢) اجل عقده وارفعها ف ، اجل ما عنده وارفعه ق — وان نال منه غرضه ق ف — (١٢-١٣) ففى ... إياه : سقط ق ف — كظّ ، صححنا : كظة ل ، تحفظ من ك — وغموصهما ك — على أن ك — اثبات اللذة ق ف — (١٤) فى مطلوباته ق ف ، ومطاولتها ل — منهما ... فيهما ، صححنا : منها ... فيها ل ك ق ف — (١٥) يذكر ق ف — فى هذه المواضع وامثالها ك

* استأنفت هنا الرواية فى ك وهى تصل إلى انتهاء الفصل

باب قمع الهوى ، ويتصوّر تلك الجُمَلَ والجوامعَ والأصول لئلاّ يحتاج إلى إعادة
ذكرها وتكريرها ، ولا سيّما قولنا إنّ الإدمان والمثابرة على اللذّات يُسقِط
٣ الالتذاذَ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطرارىّ فى بقاء الحياة . فإنّ هذا المعنى يكاد
أن يكون فى لذّة السُّكر أوكدَ منه فى سائر اللذّات . وذلك أنّ السِّكّير يصير بحالةٍ
لا يرى العيشَ إلاّ مع السكر ، وتكون حالةُ صَحوِه عنده كحالة مَن قد لزمته
٦ همومٌ اضطراريّة . وأيضاً فإنّ ضراوة السُّكر ليست بدون ضراوة الشَّرَه بل
أكثر منه كثيراً ، وبحسب ذلك ينبغى أن تكون سرعةُ تلاحُقه وشدّة الزمّ
والمنع منه . وقد يُحتاج إلى الشراب ضرورةً فى دفع الهمّ وفى المواضع التى يُحتاج
٩ فيها إلى فضلٍ من الانبساط ومن الجُرأة والإقدام والتهوّر . وينبغى أن يُحذر
ولا يُقرب البتّة فى المواضع التى يُحتاج فيها إلى فضل فكر وتبيّن وتثبّت * | ٦٣ و

الفصل الخامس عشر

فى الجماع

١٢ إنّ هذا أيضاً أحدُ العوارض الرديئة التى يدعو إليها ويحمل عليها الهوى

(٢) لا سيا ل — (٥ — ٦) من قد لزمه أمور وهموم ق ف — (٧ — ٨) ينبغى ان يكون المنع منه ق ف — (٨) منه أوكد وقد ك — (٩—١٠) وينبغى ... وتثبت: سقط ق ف — (٩) وقد ينبغى ك — (١٠) المواضع : سقط ك — وتبيين ل — (١٢) فى افراط الجماع ق ف ، فى الافراط فى الجماع ك — (١٣) إن هذا العارض أيضا ق ف

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأوّل من كتابه : وقوله فى الفصل الرابع عشر فى السكر قول خارج عما يكون طباً روحانياً . فكيف يكون طباً وقد شهد بقوله أنه لا يجب البتة القرب منه فى الأمور التى يحتاج فيها الى الفكر ، وما يحتاج فيه إلى الفكر هو الذى تتعلق به مصالح الذات من دون الجسد . وإذا كان السكر من الأمور التى تستضر بها النفس وكان السكر لا يكون إلاّ من شرب المسكر كان العلم محيطاً بفعل أىّ مقدار يشرب منه فيها وإن كان أقلّ قليل . ولما كان القليل منه فاعلاً فى النفس منعاً إياها من الفكر فى مصالحها وكان الفكر فيما يتمّ به كمال الذات كان من ذلك الحكم بكون إجازته شرب القليل منه محالاً باطلاً غير داخل فيما يكون طباً روحانياً

وإيثارُ اللذّة الجالبةِ على صاحبها ضروب البلايا والأسقام الرديئة . وذلك أنه
يضعِف البصر ويَهدّ البدن ويُخلِقه ويَسرع بالشيخوخة والهرم والذبول ويُضِرّ
بالدماغ والعَصَب ويُسقِط القوة ويُوهنها . إلى أمراض أُخَر كثيرة يطول ذكرُها . ٣
وله ضراوةٌ شديدة كضراوة سائر الملاذّ بل أقوى وأشدّ منها بحسب ما تذكر
النفسُ من فضل لذّته عليها . ومع ذلك فإنّ الإكثار من الباه يوسّع أوعية المنىّ
ويجلب إليها دماً كثيراً يكثر من أجل ذلك تولّد المنىّ فيها ، فتزداد الشهوة له ٦
والشوق إليه وتتضاعف . وبالضدّ من ذلك فإنّ الإقلال منه والإمساك عنه يحفظ
على الجسد الرطوبةَ الأصليّة الخاصّيّة بجوهر الأعضاء ، فتطول مدّةُ النشوء والنماء
وتُبطِئ الشيخوخةُ والجفاف والقَحلُ والهرمُ وتَضيق أوعيةُ المنىّ ولا تَستجلب ٩
الموادَّ . فيقلّ تولّدُ المنىّ فيها ويضعف الانتشارُ ويتقلّص الذَّكَر وتَسقط الشهوةُ
وتعدم شدّةُ حثّها ومطالبتها به . ولذلك * ينبغى للعاقل أن يزُمّ نفسه عنه ويمنعها
منه ويجاهدها على ذلك لئلاّ تَغرَى به وتَضرَى عليه ، فتصيرَ إلى حالة تعسرُ ولا يمكن ١٢
صدّها عنه ومنعُها منه . ويتذكّر ويُخطِر بباله جميعَ ما ذكرناه من زمّ الهوى ومنعِه ،
ولاسيّما ما ذكرناه فى باب الشَرَه من ثبوت مَضَضِ الشهوة ورَمَضِها وحثّها ومطالبتها
مع النيل من المشتهَى والبلوغ منه غايةَ ما فى الوُسع . وذلك أنّ هذا المعنى فى اللذّة ١٥
المُصابة بالجماع أوكدُ وأظهر منه فى سائر اللذّات لِما يتصوَّر من فضل لذّته على سائرها .

(٢) الشيخوخة ق ف — (٣) اخر: سقط ق ف — يطول ذكرها : سقط ق ف — (٥) الاكثار منه ق ، الاستكثار منه ف — (٧) والامساك عنه : سقط ق ف — (٨) النمو والنشوء ق ف — (٩) ولا تجلب ق ف — (١٠) تولده فيها ق ف — ويقلص ق ف — (١١) وتعدم ... به : سقط ق ف — (١٢) لئلا يغرى به ويضرى عليه فيصير ك ، لكيلا يضرا عليه فيصير ق ف — (١٣) ويتذكر : سقط ق ف — (١٤) ورمضها : سقط ق ف — (١٥) ما فى وسع ذلك النائل فان هذا ق ف — (١٦) وأظهر ل ق ف

* أورد الكرمانى هذه الجملة (حتى « ومنعها منه » س ١٣) فحسب

فالنفس — لا سيّما المُهمَلة المُمرَّجة الغيرُ مؤدَّبة التى يسمّيها الفلاسفة الغيرَ
مقموعة — لا يُسقِط عنها الإدمانُ للباه شهوتَها ولا الاستكثارُ من السرارى
٣ الشوقَ والنزوعَ إلى غيرهنّ . ولأنّ ذلك ليس يمكن أن يتمّ بلا نهاية
٦٣ ظ فلا بدّ أن يَصلَى بحرّ فقدِ الالتذاذ بالمشتهَى ورَمضائه ؛ ويُقاسى ويُكابد |
ألمَ عدَمِه مع ثبوت الداعى إليه والباعثِ عليه . إمّا لعوَزٍ من المال والأمكنة
٦ وإمّا لضَعفٍ وعجزٍ فى الطبع والبِنية . إذ كان ليس يمكن فيها أن ينال من
المشتهَى المقدار الذى تُطالِب به الشهوةُ وتدعو إليه ، كحالة الرجلين المذكورين
فى باب الشَرَه . وإذا كان الأمر على هذا فليس الصواب إلاّ تدميم هذا الأمر
٩ الذى لا بدّ منه ومن وقوعه ومقاساتِه — أعنى فقدَ الالتذاذ بالمشتهَى مع قيام
الباعث عليه الداعى إليه — قبل الإفراط فيه والاستكثار منه ؛ ليأمن عواقبه
الرديئة ويُزيح ضراوته واستكلابه وشدّة حثّه ومطالبته . وأيضاً فإنّ هذه اللذّة
١٢ من أولى اللذّات وأحقّها بالاطّراح . وذلك أنها ليست اضطراريّة فى بقاء العيش
كالطعام والشراب ؛ وليس فى تركها ألم ظاهر محسوس كألم الجُوع والعطش ؛
وفى الإفراط فيها والإكثار منها هدم البدن وهدّه . فليس الانقياد للداعى إليها
١٥ والمرور معه سوى غلبةِ الهوى وطموسِه العقلَ الذى يحقّ على العاقل أن يأنَف
منه ويرفع نفسه عنه ولا يُشبِه فيه الفحولةَ من التيوس ومن الثيران وسائر
البهائم التى ليس معها رَويّة ولا نظر فى عاقبة . وأيضاً فإنّ استقباح جلّ الناس

(٢-٣) الغير مفهومة لان بغيتها ادمان الباه والاستكثار والشوق والنزوع الى غيرهن ق ف — (٣) الشوق: سقط ل — الى غيرهن : سقط ل — لأن ذلك ل — ان يمرّ ق ف — (٤) ولا بدّ ل — يصلا ق ف — ومصابه ق ف — ويكابد : سقط ق ف — (٥) الم عذابه ق ف — من المال والملكة ق ف — (٦) لعجز وضعف ق ف — (٧) الشهوة به ق ف — (٨) فاذا ق ف — (٩) هذا الذى لا يؤمن وقوعه ل — التلذذ ق ف — (١١) ضراوة استكلابه ق ف — بمطالبته ق ف — (١٣) كالمطعم والمشرب ق ف — (١٦) بالفحولة ل

وجمهورهم لهذا الشىء واستسماجهم له وإخفاءهم إيّاه وسترهم لما يُؤتَى منه يوجب
أن يكون أمراً مكروهاً عند النفس الناطقة . وذلك أنّ اجتماع الناس على استسماجه
٣ لا يخلو أن يكون إمّا بنفس الغريزة والبديهة وإمّا بالتعليم والتأديب ؛ وعلى أىّ
الوجهين كان فقد وجب أن يكون سَمِجاً رديئاً فى نفسه . وذلك أنه قد قيل
فى القوانين البرهانيّة إنّ الآراء التى ينبغى أن لا يُشَكّ فى صحّتها هى ما اجتمع
٦ عليه كل الناس أو أكثرهم أو أحكمهم . وليس ينبغى لنا أن ننهمك فى إتيان
الشىء السَمِج القبيح بل الواجب علينا أن ندعه البتّة ، فإن كان لا بدّ منه فيكون
الذى نأتى منه أقلّ ما يمكن مع الاستحياء واللوم لأنفسنا عليه ؛ وإلا كنّا مائلين
٩ عن العقل إلى الهوى وتاركيه له . وصاحب هذه الحال أخَسّ عند العقلاء وأطوَع
٦٤ و للهوى من البهائم لإيثاره ما دعا إليه الهوى | وانقياده له فى ذلك مع إشراف
العقل به على ما فى ذلك عليه وزَجرِه له ؛ والبهيمة إنما تنقاد لِما فى الطباع من غير
١٢ زاجرٍ ولا مُشرِفٍ بها على ما عليها فيه

الفصل السادس عشر

فى الوَلَع والعَبَث والمذهب*

١٥ ليس يُحتاج فى ترك هذين — أعنى العبث والولع — والإضراب عنهما إلاّ إلى

(١) ما ياتونه منه ق ف — منه : سقط ل — (٢) أنه أمر مكروه ق ف — الاجماع على ق ف — (٣) اما بالنفس الغريزية واما ق ف — (٥) التى لا ينبغى ان يشك ق ف — أجمع ق ف — (٦) أو أجلهم وليس ق ف — فى إيثار ق ف — (٧) الشى الشنيع القبيح ق ف — (٩) له : سقط ق ف (١٠) فى ذلك : سقط ق ف — (١١) عليه ودخوله عنده ق ف — (١٢) على ما هى عليه ق ف — (١٤) فى دفع الولع ق ف — والمذهب : سقط ق ف — (١٥) فى ترك الولع والعبث ق ف

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « غفل عنه » ص ٧٨ س ٩) فى القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى . وقال رداً على الرازى : قوله فى الفصل السادس عشر ... قول كغيره وكيف تنبعث النفس لمنازعة ذاتها على أمر تهواها والذى يردعها عن هواها فى ذاتها

صحّة العزم على تركهما والاستحياء والأنف منهما ، ثم أخذِ النفس بتذكّر ذلك
فى أوقات العبث والولع ، حتى يكون ذلك العبثُ والولعُ نفسه عنده بمنزلة الرتيمة
٣ المذكِّرة * . وقد حُكى عن بعض العقلاء من الملوك أنه كان يَولَع ويَعبَث
بشىءٍ من جسده — أحسِبهُ لِحيَتَه — فطال ذلك منه وكثُر قول مَن يقرب إليه له
فيه ، فكأنّ السهو والغفلة يأبيان إلاّ ردَّه إليه . حتى قال له بعضُ وزرائه
٦ ذاتَ يوم يا أيها الملك جرِّد لهذا الأمر عَزمةً من عزَمات أولى العقل . فاْحمرّ
الملك واستشاط غضباً ، ثم لم يُرَ عائداً إلى شىءٍ من ذلك البتّة . فهذا الرجل أثارت
نفسُه الناطقةُ نفسَه الغضبيّةَ بالحميّة والأنف وصحّ العزمُ وتأكّد فى النفس
٩ الناطقة حتى أثّر فيها أثراً قويًّا صار مذكِّراً به ومنبِّهاً له عليه متى غفل عنه .
ولعمرى إنّ النفس الغضبيّة إنما جُعلت لتستعين بها الناطقةُ على الشهوانيّة متى
كانت شديدةَ النِزاع قويّةَ المجاذبة عسرةَ الانقياد . وإنه يحقّ على العاقل أن
١٢ يغضب ويدخله الأنف والحميّة متى رأى الشهوةَ تروم قهرَه وغلبتَه على رأيه
وعقله ، حتى يذلّها ويقمعها ويقفها على الكره والصَغار عند حُكم العقل ويُجبِرها

(٣) المذكورة ق ف — من الملوك : سقط ل — (٤) له : سقط ك ق ف — (٦) عزيمة سقط ق ف — (٧-٨) ارادت نفسه الغضبية الحمية والانفة ق ف — وصحة ل ق ف — (٩) له ك : سقط ل ق ف — متى غفل عنه : سقط ق ف — (١٠) بها النفس الناطقة على أن الشهوانية ق ف — (١١) قوية المنازعة ق ف — (١٢) ويداخله ق ف — (١٣) ويوقفها ق ف

*ورد على هامش نسخة ل ما نصه : الرتيمة خيط يعقد فى الخنصر يذكر به الأمر ، قال الشاعر
إذا لم تكن حاجاتنا فى صدورنا لإخواننا لم يغن عقد الرتائم

خامدة ناره غير قائمة آثاره . ولو كان يصحّ منها الحمية والانفة من الامور المضرّة بذاتها كما يصح منها ذلك فيما يتعلق بفساد جسمها وبطلان مرادها فى نيل اللذّات لكانت لا تناسب البهائم ولاتشابه السكارى . فأما وحميتها وتعصبها وتشددها كلها لا يكون إلاّ فيما يفيدها نيل الهوى فهى لا تقلع مما جرت به عادتها فى مثل ذلك إلاّ بمعاونة أشياء هى غيرها وتفيق من سكرتها كما يفيق السكران فيستقبح ما كان يستحسنه فى حال سكره

عليه . وإنه من العَجَب — بل ممّا لا يمكن بتّة — أن يكون مَن يقدر على زمّ
نفسه عن الشهوات مع ما لها من الدواعى والبواعث القويّة يعسر عليه منعُها من
٣ الولع والعبث وليس فيهما كبير شهوةٍ ولا لذّة . وأكثر ما يُحتاج إليه فى هذا
الأمر التذكُّر والتيقّظ ، لأنه إنما يكون فى أكثر الأحوال مع السهو والغفلة
فأمّا المذهب فإنه ممّا يُحتاج فيه إلى كلامٍ يبين به أنه عَرَضٌ هوائىّ لا عقلىّ ،
٦ وسنقول فى ذلك قولاً وجيزاً مختصراً . أقول : إنّ النظافة والطهارة إنما ينبغى
أن تُعتبر بالحواسّ لا بالقياس ويُجرَى الأمر فيهما بحسب ما يبلغه الإحساس
لا بحسب ما يبلغه الوهمُ . فما فات الحواسَّ أن تُدرك منه نجاسةً | سمّيناه طاهراً ، ٦٤ ظ
٩ وما فاتها أن تُدرِك منه قَذَراً سمّيناه نظيفاً . ومن أجل أنّا نقصد هذين ونريدهما
— أعنى الطهارة والنظافة — إمّا الدين وإمّا للتقذّر ، وليس يضرّنا ولا فى واحد
من هذين المعنيين ما فات الحواسَّ قلّةً من الشىء النَجس والشىء القَذِر — وذلك
١٢ أن الدين قد أطلق الصلاةَ فى الثوب الواحد الذى قد ماسّته أرجُلُ الذِبّان الواقعة
على الدم والعَذِرَة ، والتطهُّرَ بالماء الجارى ولو علمنا أنه ممّا يُبال فيه ، وبالراكد
فى البِركة العظيمة ولو علمنا أنّ فيه قَطرةً من دمٍ أو خمرٍ — وليس يضرّنا ذلك فى
١٥ التقذُّر — وذلك أنّ ما فات حواسَّنا لم نشعرُ به ، وما لم نشعرُ به لم تَخشَ أنفُسنا
منه ، وما لم تخشَ أنفسنا منه فليس لتقذُّرنا منه معنى البتّة — فليس يضرّنا إذاً
الشىء النجس والقذر إذا كان مستغرقاً فائتاً لقلّته ، ولا ينبغى أن نفكّر فيه
١٨ ولا يخطر وجودُه لنا على بال . وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والنظافة على التحقيق
والتدقيق وجعلناه وهميًّا لا حِسِّيًّا لم نجد سبيلاً أبداً إلى شىء طاهرٍ ولا شىء
نظيف على هذا الحكم . وذلك أنّ الأمواه التى نستعملها ليس بمأمون عليها

(٢-٣) القوية عليه منها قطع العبث والولع ق ف — (٥) كلام فيه ق ف — (٦-١٨) ان النظافة ... على بال : سقط ق ف — (٧) بحسب ما : مطموس فى ل — (١٦) فليس صح : وليس ل — (١٨) انا ان ذهبنا ق ف — (٢٠) وذلك من المياه ان الاشياء التى ق ف

تقديرُ الناس لها أو وقوعُ حِيَفِ السباع والهوامّ والوحش وسائر الحيوان وأزبالها وأذراقها فيها . فإن نحن استكثرنا من إفاضته وصَبّه علينا لم نأمَن أن يكون الجزء الأخير هو الأقذر والأنجس . ولذلك ما وضع الله على العباد التطهّرَ على هذه السبيل . إذ كان ذلك ممّا ليس فى وُسعهم وقدرتهم . وهذا ممّا يُبغِض على المتقذّر بالوهم عَيشَه إذ كان لا يُصيب شيئاً — يغتذى به وينقلب إليه — يأمَن أن يكون فيه قَذَرٌ مستغرق . وإن كانت هذه الأمور كما وصفنا لم يبق لصاحب المذهب شىءٌ يحتجّ به . وما أقبح بالعاقل أن يقيم على ما لا عُذرَ له فيه ولا حُجّةَ له عنده لأنّ ذلك مفارَقةٌ للعقل ومتابعةٌ الهوى الخالص المحض

الفصل السابع عشر
فى الاكتساب والاقتناء والانفاق*

إنّ العقل الذى خُصِصنا به وفضِّلنا على سائر الحيوان غير الناطق به أدّى بنا إلى حُسن المعاش وارتفاقِ بعضنا ببعض . فإنّا قلّ ما نرى البهائمَ يرتفق بعضها ببعض ونرى أكثرَ حُسن عيشنا من التعاون والارتفاق لبعضنا | من بعض . فلولا ذلك لم يكن لنا فضلٌ فى حُسن العيش على البهائم . وذلك أنّ البهائم لمّا لم يكن لها كمالُ التعاوُن والتعاضُدِ العقلىّ على ما يُصلِح عيشَنا لم يَعْدُ سَعىُ

(١) ووقوع ق ف — (١-٢) الحيوان وأذراقها وأبوالها ق ف — (٣) الله عز وجل ق ف — (٤ - ٥) وقدرتهم وسعض ل — مما ينقض على التقدير ويوله اذا كان ق ف — (٦) واذا كانت ق ف — (٧) على ما وصفنا ق ف — ليس لصاحب ق ف — (٨) العقل ومفارنة الهوى ومتابعته ق ف — (١١) فى مقدار الاكتساب الخ ق ف — (١٢) الغير الناطق ل — به : سقط ك ق ف — (١٣-١٥) فانا ... على البهائم : سقط ق ف — (١٥) ولولا ك — (١٦) وذلك أنه لما لم يكن كمال التعاون والتعاضد الا العقل على ما يصلح ق ف -- لم تعد بسعى ك

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « أن يكون خياطاً » ص ٨١ س ٣) فى الفول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى

الكثير على الواحد منها كما نرى ذلك فى الإنسان . فإنّ الرجل الواحد منّا طاعم كاس مستكنّ آمن ؛ وإنما يزاول من هذه الأمور واحداً فقط ؛ لأنه إن كان حَرّاثاً لم يمكنه أن يكون بَنّاءً ، وإن كان بنّاءً لم يمكنه أن يكون حَوّاكاً ؛ وإن كان حوّاكاً لم يمكنه أن يكون محارباً . وبالجملة إنك لو توهّمت إنساناً واحداً مفرداً فى فلاةٍ لعلّك لم تكن تتوهّمه عائشاً ، ولو توهّمته عائشاً لم تكن تتوهّم عيشَه عيشاً حسناً هنيئاً ؛ كعيش مَن قد وفر عليه كلّ حوائجه وكفى ما يحتاج أن يسعى فيه . بل عيشاً وحشيًّا بهيميًّا سمجاً ؛ لِما فَقَدَ من التعاوُن والتعاضد المؤدّى إلى حسن العيش وطيبه وراحته . وذلك أنه لمّا اجتمع ناس كثير متعاوِنون متعاضِدون اقتسموا وجوهَ المساعى العائدةِ على جميعهم ؛ فسعى كل واحد منهم فى واحد منها حتى حصّلها وأكملها ؛ فصار لذلك كل واحد منهم خادماً ومخدوماً وساعياً لغيره ومَسْعِيًّا له . فطاب للكلّ بذلك المعيشة وتم على الكل بذلك النعمة وإن كان فى ذلك بينهم بَونٌ بعيد وتفاضُلٌ كثير ، غير أنه ليس من أحدٍ إلاّ مخدومٌ مسعىٌّ له مكفىٌّ كلَّ حوائجه

وإذ قد قدّمنا ما رأينا تقديمَه فى هذا الباب واجباً فإنّا راجعون إلى غرضنا المقصود هاهنا . فنقول : إنه لمّا كانت عيشةُ الناس إنما تتمّ وتَصلح بالتعاوُن والتعاضُد كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلّق بباب من أبواب هذه المعاونة ويسعى فى الذى أمكنه وقدر عليه منها ويتوقّى فى ذلك طرفَ الإفراط

(١) للانسان ك — (١-٢) الواحد منا متى دام كل شىء لم يتم له من هذه الأمور واحد فقط ق ف — (٣) حائكا ق ف (مرتين) — وإن كان بناء لم يمكنه أن يكون إسكافاً وإن كان إسكافاً لم يمكنه أن يكون خياطاً ك — (٥) واحداً : سقط ق ف — (٦-٧) ولقى كل ما احتاج ق ف — (٧-٨) فعلمنا أنّ التعاون والتعاضد قد أدّيا بنا إلى ق ف — (٨-٩) أناس كثيرون ق ف — (٩) على تجميعهم ل — (١٠) وأحكمها ق ف — (١١) العيشة ق ف — (١١-١٢) وتمّ عليهم به ق ف — (١٤) راجعون بكلامنا إلى ق ف — (١٥) كان عيش ق ف — (١٧) فيما أمكنه ق ف

والتقصير . فإنّ مع أحدهما — وهو التقصير — الذِلّةَ والخساسة والدناءة والمهانة إذ كان يؤدّى بالإنسان إلى أن يصير عيالاً وَكَلاً على غيره ؛ ومع الآخر الكدَّ الذى لا راحة معه والعبوديةَ التى لا انقضاءَ لها . وذلك أنّ الرجل متى رام من صاحبه أن يُنيله شيئاً ممّا فى يديه من غير بَدَلٍ ولا تعويضٍ فقد أهان نفسَه وأحلّها محلَّ من أقعدته الزمانةُ والنقصُ عن الاكتساب . وأمّا مَن لم يجعل للاكتساب حدًّا يقف عنده ويقتصر عليه فإنّ خدمته للناس تفضل على خدمتهم له أضعافاً كثيرةً ؛ ولا | يزال من ذلك فى رِقٍ وعبوديةٍ دائمة . (٦٥ ظ) وذلك أنّ مَن سعى وتعب عُمرَه كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته ومقدار حاجته وجَمعِه وكنزه فقد خسر وخُدع واستُعبد من حيث لا يعلم . وذلك أنّ الناس جعلوا المالَ علامةً وطابعاً يَدُلّ به بعضهم من بعض ما استحقّ كل واحد منهم بسعيه وكدّه العائد على الجميع . فإذا اختصّ أحدهم بجمع الطوابع بكدّه وجهده ولم يصرفها فى الوجوه التى تعود بالراحة عليه من سَعْيِ الناس له وكفايتِهم إيّاه كان قد خسر وخُدع واستُعبد . وذلك أنه أعطَى كدًّا وجهداً ولم يستَعِضْ منه كفايةً وراحةً . ولا استبدل كدًّا بكدٍّ وخدمةً بخدمة بل استبدل ما لم يُجْدِ ولم ينفع ؛ فحصل جهده وكدّه وكفايته للناس فاستمتعوا به وفاته من كفاية الناس له وكدِّهم عليه واستمتاعه بهم دون قدر استحقاقه بكفايته لهم وكدّه عليهم ؛ فقد خسر وخُدع واستُعبد كما ذكرنا . فالقصد فى الاكتساب إذاً هو المقدار الموازى لمقدار الإنفاق وزيادةٌ فضلة تُقتنى وتُدَّخر للنوائب والحوادث المانعة من الاكتساب . فإنه يكون حينئذٍ

(٢) إذ كان ذلك يؤول بالانسان ق ف — (٢-٣) الآخر وهو التفريط الكدّ ق ف — (٤) فى يده ق ف — (٨) من شقى ل — (١١) فاذا اقتصر احدهم على جمع من الطوابع ق ف — (١٥) استبدل ما : سقط ل — (١٦) وكدهم عليه : سقط ق ف — دون : سقط ق ف — (١٨) فضلة : سقط ق ف

المكتسِبُ قد اعتاض كدًّا بكدٍّ وخدمةً بخدمة

وأمّا الاقتناء فإنّا قائلون فيه منذ الآن فنقول : إنّ الاقتناء والادّخار هو أيضاً أحد الأسباب الاضطراريّة فى حُسن العيش الكائن عن تقدمة المعرفة العقليّة . والأمر فى ذلك أظهر وأوضح من أن يُحتاج إلى بيانه ؛ حتى إنّ كثيراً من الحيوان غير الناطق يقتنى ويدّخر . وأخلق أن يكون لهذه الحيوانات فضل فى التصوّر الفكرىّ على غير المقتنية . وذلك أنّ سبب الاقتناء والباعث عليه تصوّر الحالة التى يُفقد فيها المقتنَى مع قيام الحاجة إليه . فقد ينبغى أن يُعتدل فيه على ما ذكرناه عند كلامنا فى كميّة الاكتساب . لأنّ التقصير فيه يؤدّى إلى عدمه مع الحاجة إليه كالحالة فيمن ينقطع به الزاد فى فلاةٍ من الأرض ؛ والإفراط يؤدّى إلى ما ذكرنا أنه يؤدّى إليه من دوام الكدّ والتعب ؛ والاعتدال فى الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستظهراً من المقتنيات بمقدار ما يُقيم به حالته التى لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الاكتساب . فأمّا من كان غرضه فى الاقتناء التنقّل به عن الحالة التى هو عليها إلى ما هو أعلى وأجلّ منها ولم يجعل لذلك حدًّا يقتصر عليه | ويقف عنده فإنه لا يزال فى كدّ ورقّ (٦٦ و) دائم ، ويعدم أيضاً مع ذلك فى أية <حال> — من أية حال تنقل إليها — الاستمتاعَ والغبطةَ بها إذ لا يزال مكدوداً فيها غير راضٍ بها عاملاً فى التنقّل منها إلى غيرها ، متطلّعاً متشوّقاً إلى التعلّق بما هو أجَلّ وأعلى منها ؛ على ما ذكرناه فى باب الحسد ونذكره الآن بتفسيرٍ وشرح أوضح وأكثر فى الفصل الذى يتلو هذا .* وخير

(٢) فانا ... الاقتناء : سقط ق ف — (٤) وحتى ق ف — (٥) الغير الناطق ل ، الغير ناطق ق ف — (٦) على الحيوان الغير مقتنى — (٧) التى ... الحاجة : سقط ل — وقد ق ف — (٩) ينقطع منه ق ف — فى ارض نداة ق ف — (١٠) ما ذكرناه ... من : سقط ل — (١٣) به : سقط ق ف — (١٥) أيت ل (مرتين) — ايضاً من اى حال تنقل ق ف — (١٨) وشرح اكثر وأقول ان خير ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «دون الاملاك» ص ٨٤ س ٤) فيما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل

المقتنيات وأبقاها وأحمدها وآمنها عاقبةً الصناعات لا سيّما الطبيعيّة الاضطرارية التى الحاجة إليها دائمة قائمة فى جميع البلدان وعند جميع الأمم . فإنّ الأملاك ٣ والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث الدهر . ولذلك لم تعدّ الفلاسفة أحداً غنيًّا إلاّ بالصناعات دون الأملاك . وقد حُكى عن بعضهم أنه كُسِر به فى البحر فهلك جميع ماله ، وأنه لمّا أفضى إلى الشطّ أبصر فى الأرض ٦ رسم شكل هندسىّ ؛ فطابت نفسه وعلم أنه قد وقع إلى جزيرة فيها قوم علماء . ثم إنه رُزق فيهم الثروة والرياسة فأقام عندهم . فمرّت به مراكب تريد بلده فسألوه هل عنده رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده . فقال لهم إذا صرتم إليهم ٩ فقولوا لهم اقتنوا وادّخروا ما لا يغرق

وأمّا كمّيّة الإنفاق فإنّا قد ذكرنا قُبَيْلُ أنّ مقدار الاكتساب ينبغى أن يكون موازياً لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة المدّخرة للنوائب والحوادث ، ١٢ فمقدار الإنفاق ينبغى إذاً أن يكون أقلّ من مقدار الاكتساب . غير أنه لا ينبغى للمرء أن يحمله الميل إلى الاقتناء على التقتير والتضيّق ؛ ولا حبّ الشهوات وإيثارُها على ترك الاقتناء البتّة ؛ بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته ١٥ التى جرت فى الإنفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته وما يجب أن يكون لمثله من القنية والذخيرة *

(١) لا سيما : سقط ق ف — الصناعة ك — (٢) دائماً ق ف — (٧) رزق منهم ق ف — واقام فيهم ق ف — مراكب من بلده ق ف — (٨) هل له ق ف — (١٢) فهذا الانفاق اذا ينبغى ق ف — (١٥) التى جرت عليها حالته ورتبته ق ف — يجب وينبغى ق ف

* قال الكرمانى رداً على الرازى : وقوله فى الفصل السابع عشر فى الاكتساب والاقتناء والإنفاق قول لا يتعلق بطبّ روحانىّ بكونه سالكا فيه شعب الطالبين للدنيا وطيبة العيش فيها . والاكتساب النفسانىّ هو الذى ينفع ويعود بكمال النفس فى ذاتها وأفعالها وتصوّر العالم الالهية فى اعتقادها وأقوالها ، لا ما ذكره من طيبة العيش على ما شرحه

الفصل الثامن عشر

فى طلب الرُّتَب والمنازل الدنيائيّة *

قد قدّمنا فى أبواب من هذا الكتاب جُمَلَ ما يُحتاج إليه فى هذا الباب ، ٣ غير أنّا من أجل شرفِ الغرض المقصود بهذا الباب وعِظَمِ نفعه مُفردوه بكلامٍ يَخصّه وناظمون ما تقدّم من النُّكَت والمعانى فيه ؛ وضامّون إليه ما نرى أنه يُعين على بلوغه واستتمامه ٦

فنقول : إنّ مَن يريد تزيين نفسه | وتشريفها بهذه الفضيلة وإطلاقَها ٦٦ ظ وإراحتَها من الأسر والرقّ والهموم والأحزان التى تطرقه وتُفضى به إلى الهوى الداعى إلى ضدّ الغرض المقصود بهذا الباب ؛ ينبغى أن يتذكّر ٩ ويُخطر بباله أوّلاً ما مرّ لنا فى فضل العقل والأفعال العقليّة ؛ ثم ما ذكرنا فى ذمّ الهوى وقمعه ولطيف مخادعه ومكايده وما قلنا فى اللذّة وحددناها به ؛ ثم ليُجِدّ التثبّت والتأمّل ويكرّر قراءة ما ذكرنا فى باب الحسد حيث ١٢ قلنا إنه ينبغى للعاقل أن يتأمّل أحوال الناس وما ذكرنا فى صدر باب دفع الغمّ حتى يقتلها فهماً وتستقرّ وتتمكّن فى نفسه ، ثم ليُقبِل على فهم ما نقول فى هذا الموضع ١٥

أقول : إنه من أجل ما لنا من التمثيل والقياس العقلىّ كثيراً ما تصوّر

(٣) قد مضى لنا من الابواب فى ق ف — (٨) وراحتها ق ف ، راحتها ل — التى تطرحه ك ق ف — ومضى به اليه ل ، ويفضى به إليها ق ف — (١٢) وتكرير ق ف — ما ذكرناه ك ق ف — (١٤) دفع الهم ل — ويستقر ويتمكن ل ك — ولتستقر ق ف — (١٥) ما يقوله ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « من هاهنا » ص ٨٦ س ٨) فى القول السادس من الباب لاول من كتاب الكرمانى

عواقب الأمور وأواخرها فنجـــدها ونُدركها كأن قد كانت ومضت فنتنكّب الضارّةَ منها ونسارع إلى النافعة . وبهذا يكون أكثرُ حُسنِ عيشنا وسلامتنا من الأشياء المؤذية الرديئة المتلفة . فحقّ علينا أن نعظّم هذه الفضيلة ونُجلّها ونستعملها ونستعين بها ونُمضى أمورنا على إمضائها إذ كانت سبيلاً إلى النجاة والسلامة ومفضِّلةً لنا على البهائم الهاجة على ما لا تتصوّر أواخرَه وعواقبَه . فلننظر الآن بعين العقل البرىء من الهوى فى التنقّل فى الحالات والمراتب لنعلم أيّها أصلح وأروح وأولى بالعقل طلبُه ولزومُه ونجعل مبدأ نظرنا فى ذلك من هاهنا . فنقول : إنّ هذه الأحوال ثلاث . الحالة التى لم نزل عليها وربّينا ونشأنا فيها ، والتى هى أجلّ وأعلى منها ، والتى هى أدنى وأخسّ منها . فأمّا أنّ النفس تؤثر وتُحبّ وتتعلّق من أوّل وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التى هى أجلّ وأعلى فذاك ما نجده من أنفسنا ، غير أنّا لا نأمن أن يكون ذلك ليس عن حكم العقل بل عن الميل وبدارِ الهوى . فلنستحضر الآن الحجج والبراهين ونحكم بعدُ بحسب ما توجبه

فنقول : إنّ التنقّل من الحالة التى لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو أجلّ منها إذا نحن أزلنا عنها الاتفاقاتِ النادرةَ العجيبة لا يكون إلاّ بالحمل على النفس وإجهادها فى الطلب . فلننظر أيضاً هل ينبغى لنا أن نُجهد أنفسنا ونكدّها فى الترقّى إلى ما هو أجلّ من حالتنا التى قد | اعتدناها وألفتها أبداننا أم لا . فنقول : [٦٧ و] إنّ مَن نمى بدنُه ونشأ ولم يزل معتاداً لأن لا يؤمّره الناس ولا تسير أمامه وخلفه

(٢) فنترك الضارة ق ف — (٣) الرديئة : سقط ك — المتلفة : سقط ق ف — بحق علينا ك ، فوجب علينا ق ف — (٦) البرية ل — (٧) مبدأنا بالنظر ك ق ف — (٨) الاولى التى ق ف — (٩) أحسن ل ق ف — (١٠) من أول دفعة ق ف — (١٥-١٦) لا يكون الا ما يحمل على النفس ويجاهدها فى النظر والطلب ق ف

المواكبُ إن هو اهتمّ واجتهد فى بلوغ هذه الحالة فقد مال عن عقله إلى هواه . وذلك أنه لا ينال هذه الرتبة إلاّ بالكدّ والجهد الشديد وحَملِ النفس على الهول والخطر والتغرير الذى يؤدّى إلى التلف فى أكثر الأحوال ، ولن يبلغها حتى يصل إلى نفسه من الألم أضعافُ ما يصل إليه من الالتذاذ بها بعد المنال . وإنما يخدعه ويغرّه فى هذه الحال تصوّره نيلَ المطلوب من غير أن يتصوّر الطريقَ إليه كما ذكرنا عند كلامنا فى اللذّة . حتى إذا نال ووصل إلى ما أمّل لم يلبث إلاّ قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها ؛ وذلك أنها تصير عنده بمنزلة سائر الأحوال المعتادة المألوفة ، فيقلّ التذاذُه بها وتشتدّ وتغلظ المؤن عليه فى استدامتها والتحفّظ بها ولا يمكّنه الهوى من تركها والخروج عنها — كما ذكرنا عند كلامنا فى زمّ الهوى — فإذا هو لم يربح شيئاً وخسر أشياء . أمّا قولنا إنه لم يربح شيئاً فمن أجل أنّ هذه الحالة الثانية إذا هو ألفها واعتادها صارت عنده بمنزلة الأولى وسقط عنه سرورُه واغتباطه بها . وأمّا قولنا إنه خسر أشياء كثيرة فالعَناء أوّلاً والخطر والتغرير الذى يَسلكه إلى هذه الحالة . ثم الجهد فى حراستها والخوف من زوالها والغمّ عند فقدها والتعويدُ للنفس الكونَ فيها وطلبَ مثلها . وكذلك نقول فى كل حالة تفوق الكفاف . وذلك أنّ مَن كان بدنُه معتاداً للغذاء اليابس واللباس المتوسّط إن هو جهد نفسه حتى يتنقّل عنهما إلى الغذاء اللّين واللباس الفاخر فإنّ شدّة التذاذه بهما تسقط عنه إذا اعتادهما حتى يصيرا عنده بمنزلة الأوّلين ويحصل عليه من فضل العَناء والجهد فى نيل هذين

(١) هذه الحالة ... لا ينال هذه : سقط ل — (٢) الرتبة لم يبلغ إلا ل — الشديد ... والخطر : سقط ق ف — (٤) اليها ق ف — (٥) ويغره : سقط ق ف — (٨) المعتادة : سقط ل — (٩) الهوى فى ق ف — (١١) شيئاً : سقط ل — الثانية : سقط ق ف — (١٤) وتعويد النفس ق ف — (١٥) وكذا ل — (١٦) معتاد التغذى والتلبس المتوسط ق ف — اجهد ق ف

واستدامتهما والخوف من تنقّلهما عنه واعتياد النفس لهما ما كان موضوعاً عنه قبل ذلك

٣ * وكذلك نقول فى العزّ والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنياويّة إذ ليس من مرتبةٍ تُنال ويُبلغ إليها إلاّ وُجد الاغتباط والاستمتاع بها يقلّ بعد نيلها ويصغر فى كل يوم حتى يضمحلّ وتصير عند نائلها بمنزلة الحالة التى عنها انتقل ومنها ارتقى ويحصل عليه من أجلها فضلُ مؤن وغموم | وهموم وأحزان لم تكن فيما مضى . وذلك أنه لا يزال يستقلّ لنفسه ما هو فيه ويجتهد فى الترقى إلى ما هو أعلى منه ولا يصير إلى حالة يَرضاها نفسه بتّةً بعد وصوله إليها وتمكّنه ٩ منها . فأمّا قبل الوصول فقد يُريه الهوى الرضى والقنوع بالحالة المقصودة ؛ وذلك من أعظم خُدَعِهِ وأسلحته ومكايده فى اجتهاده وجَرّه إلى الحالة المطلوبة ؛ حتى إذا حصلت له تطلّع إلى ما هو فوقها . ولا تزال تلك الحالةُ حالَه ما صاحَبَ ١٢ الهوى وأطاعه . نحوماقلنافى هذا الكتاب إنه من أعظم مكايد الهوى وخدَعه . من أجل أنّ الهوى يتشبّه فى مثل هذه الأحوال بالعقل ويدلّس نفسه ويُوهم أنه عقلىّ لا هوائىّ وأنّ ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلّى ببعض الحِجاج ويُقنع ١٥ بعض الإقناع ، لكن إقناعه وحجّته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنظر المستقيم أن تدحض وتبطل . والكلام فى الفرق بين ما يُريه العقل وبين ما يُريه الهوى باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقله إلى هذا الموضع اضطراريًّا ؛ ١٨ لأنّا قد لوّحنا منه فى غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفى به فى غرضه ،

٦٧ ظ

(٤) عند نيلها ف — (٥) حتى يضمحل : سقط ل — (٨) يرضاها لنفسه البتة ف — (١٠) فى لذاذة جره ف — (١١) الحالة: سقط ل — (١٢) قلنا فى هذا الموضع وهذا الباب ف — (١٤) ببعض الحجج ف — (١٥) اقناعاته ف — اذا حققت ف

* سقطت هنا ورقتان من نسخة ق وتستأنف روايتها ص ٩٠ س ١٣

ولأنّا ذاكرون جُمَلاً منه مُجزِئةً كافيةً لما يُراد منه فى بلوغ مغزى هذا الكتاب ، فأقول : * إنّ العقل يُرى ويختار ويؤثر الشيء الأفضل الأرجح ٣ الأصلح عند العواقب وإن كان على النفس منه فى أوائله مؤنة وشدّة وصعوبة . وأمّا الهوى فإنه بالضدّ من هذا المعنى ، وذلك أنه يختار أبداً ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذى الماسّ الملازق له فى وقته ذلك وإن كان يُعقب مضرّةً ، من غير نظر ٦ فيما يأتى من بعدُ ولا رَوِيّة فيه . مثال ذلك ما ذكرنا قبلُ عند الكلام فى زمّ الهوى من أمر الصبىّ الرَمِدِ المؤثر لأكل التمر واللعب فى الشمس على أخذ الهليلج والحجامة ودواء العين . والعقل يُرى صاحبَه ما له وعليه ، فأمّا ٩ الهوى فإنه يُرى أبداً ما له ويَعمى عمّا عليه . ومثال ذلك ما يَعمى عنه الانسان من عيوب نفسه ويبصر قليلَ محاسنه أكثر ممّا هى . ولذلك ينبغى للعاقل أن يتّهم رأيه أبداً فى الأشياء التى هى له لا عليه ويظن به أنه هوى لا عقل ١٢ ويستقصى النظر فيه قبل إمضائه . والعقل يُرى ما يُرى بحجّة وعذر واضح ، وأمّا الهوى فإنه إنما يَقنع ويُرى بالميل والموافقة لا بحجّة يمكن أن يُنطَق بها ويعبَّر عنها . | وربما تعلّق بشيء من ذلك إذا أخذ يتشبّه بالعقل ، غير أنه حجاج ١٥ ملجلج منقطع وعذر غير بيّن ولا واضح . ومثال ذلك حالة العُشّاق والذين قد أُغرُوا بالسكر أو بطعام ردىء ضارّ وأصحاب المذهب ومَن يَنتِف لحيته دائماً ويعبث ويولع بشيء من بدنه ، فإنّ بعض هؤلاء إذا سئل عن عذره فى ذلك لم ١٨ ينطق بشيء بتّةً ولا كان عنده فى نفسه شيء يمكن أن يحتجّ به أكثر من ميلٍ إلى ذلك الشيء وموافقته ومحبّةٍ طبيعيّة غير منطقيّة . وبعضهم يأخذ ويحتجّ ويقول :

٦٨ و

(١) كافية مجزية ف — (٥) اللازق الماس ل — (٨) الاهليلج ك — (١٢) فيها قبل امضائها ل — (١٣) يتبع ك ف — الميل ك — (١٤) غير انها حجج ملجلجة منقطعة ل ف — (١٥) ولا واضح : سقط ل — (١٦) او بطعام ما ف — دائماً ل — (١٧) ويولع : سقط ل — (١٨) البتة ق ف — (١٩) ومحبة ...منطقية : سقط ف — يذهب ويحتج ف

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى ص ٩٠ س ١٣ (« المألوفة »)

فإذا نُقِضَ عليه رجع إلى اللجاجة والتعلّق بما لا معنى تحته واشتدّ ذلك عليه
وغضب منه وأُبلغ إليه ثم ينقطع ويثوب بعد ذلك . فهذه الجُمَل كافية فى هذا
٣ الموضع من التحفّظ من الهوى والمرور معه من غير علم به

وإذ قد بيّنا ما فى الترقّى إلى الرُّتَب العالية من الجهد والخطر واطراح
النفس فيما لا تغتبط ولا تُسَرّ به إلاّ قليلاً ، ثم تكون عليها منه أعظم المؤن
٦ والشدائد مما كان موضوعاً عنها فى الحالة الأولى ولا يمكنها الإقلاع والرجوع
عنه ، فقد بان أنّ أصلح الحالات حالة الكفاف والتناول لذلك من أسهل ما يمكن
من الوجوه وأسلمها عاقبةً ، ووجب علينا أن نؤثر هذه الحالة ونقيم عليها إن كنّا
٩ نريد أن نكون ممن سعد بعقله وتوقّى به الآفاتِ الرابضةَ الكامنة فى عواقب اتّباع
الهوى وإيثاره ويكمل لنا الانتفاع بالفضل الإنسىّ . وهو النطق الذى قد فضلنا
به على البهائم . فإن نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة التامّة التى نطرح
١٢ معها عنّا كل فاضل عن الكفاف فلا أقل من أن يقتصر مَن كان معه منّا فضل
عن الكفاف على حالته المعتادة المألوفة ولا يكدّ نفسه ويجهدها ويخاطر بها
فى التنقّل عنها . فإن اتفق لنا التمكّن من حالة جليلة من غير جهدٍ للنفس
١٥ ولا غَرَر بها فإنّ الأصلح والأولى ترك الانتقال إليها ؛ لأنّا لا نعدم منها
الآفات التى عددناها العارضة لنا عن بلوغ الرتبة التى قصدناها بعد نيلها
وبلوغها . فإن انتقلنا إليها فينبغى أن لا نغيّر شيئاً مما به قوام أجسادنا من المآكل

(٢) وغضب منه : سقط ل — ويثور ل — الجملة ك — فى هذا المعنى فى هذا الموضع ل — (٣) به : سقط ل — (٤) قد اثبتنا ك — الى المراتب ل — (٦) كانت موضوعة عنه ك ف — (٨) عاقبة : سقط ل — (٩) الرابضة ك ق ف — (١٠) بالفصل ل — (١٤) لنا السكنة ق ف — (١٤-١٥) اجهاد النفس ولا غرور ق ف — (١٥) لكى نعدم ق ف

* استأنفت هاهنا رواية ق بعد سقط فى النسخة (راجع ص ٨٨ س ٣)

والمشارب والملابس | وسائر ما يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الأولى لئلاّ ٦٨ ظ
تكسب أنفسنا عادةَ فضلٍ من السرف وحالةً تطالبنا بها إن فقدت هذه الحالة
٣ الثانية . ولئلاّ يبلغ الغمّ إلينا بفقدها متى فُقدت ، وإلاّ كنّا منحرفين عن عقولنا
إلى هوانا وواقعين لذلك فى البلايا التى ذكرناها

الفصل التاسع عشر

٦ فى السيرة الفاضلة *

إنّ السيرة التى بها سار وعليها مضى أفاضل الفلاسفة هى بالقول
المجمل معاملةُ الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار
٩ العفّة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد فى نفع الكل ، إلاّ مَن بدأ منهم بالجور
والظلم وسعى فى إفساد السياسة وأباح ما منعته وحظرته من الهرج والعَيث
والفساد . ومن أجل أنّ كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والنواميس الرديّة
١٢ على السيرة الجائرة كالديصانيّة والمحمّرة وغيرهم ممّن يرى غشّ المخالفين لهم
واغتيالهم ، والمنانيّة فى امتناعهم مِن سقى مَن لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته

(٢) تكتسب ق ف — من الشرف ق ف — (٣) اذا فقدت ق ف — (٧) إن السيرة الفاضلة التى ك ق ف — (٨) عليهم بعد ك ق ف — (٩) من بدى ق ف — (١٠) فى فساد السياسة ل ق ف — من المزح ق ف — العبث ق ف

° قال الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله فى الفصل الثامن عشر فى الرتب والمنازل الدنيائية قول داع إلى الاقتصار على ما يفيد طيب العيش والسلامة من الآفات الدنيائية . ولئن كان ذلك هو الواجب أن يطلب فأنى للنفس أن يكون لها ذلك وهى ترى أن الغالب أحسن حالاً من المغلوب والآمر أعلى درجة من المأمور والقاهر أعزّ من المقهور ، وعلى ذلك فلا تطلب إلاّ الغلبة والقهر والأمر والسلب والتطاول من دون الخضوع والتذلل والخشوع وطلب الكفاف . وما معنى فيما دعا إليه بهذا القول إلاّ كغيره الذى ليس بكاف فيما يكون طباً روحانياً

* ورد هذا الفصل بتمامه فى القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى

إن كان مريضاً ، ومن قتل الأفاعى والعقارب ونحوها من المؤذية التى لا طمع فى استصلاحها وصرفها فى وجهٍ من وجوه المنافع ، وتركهم التطهّر بالماء ونحوها من الأمور التى يعود ضررُ بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها ، ولم يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء وأشباههم إلاّ من وجوه الكلام فى الآراء والمذاهب ؛ وكان الكلام فى ذلك مما يجاوز مقدار هذا الكتاب ومغزاه ، لم يبق لنا من الكلام فى هذا الباب إلاّ التذكير بالسيرة التى إذا سار بها الإنسان سلم من الناس وأعطى منهم المحبّة . فنقول إنّ الإنسان إذا لزم العدل والعفة وأقل من مماحكة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر . وإذا ضمّ إلى ذلك الإفضال عليهم والنصح والرحمة لهم أُوتى منهم المحبّةَ . وهاتان الخلّتان هما ثمرتا السيرة الفاضلة ؛ وذلك كافٍ فى غرضنا من هذا الكتاب*

الفصل العشرون

فى الخوف من الموت*

إنّ هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كَمَلاً إلاّ بأن تُقنَع أنها

(٣) وبعض ق ف — (٦) التذكر ق ف — (٧) محبة ق ف — (٨) وأقل مماحكة ق ف — (٩) هما : سقط ق ف — (١٣) كملا : سقط ق ف

* قال الكرمانى رداً على الرازى : وقوله فى الفصل التاسع عشر فى السيرة الفاضلة قول جار مجرى غيره . فما للنفس من ذاتها قيام بالعدل وإحسان السيرة كما شرحه ، وكيف تكون عادلة ومحسنة وممسكة عن القبائح والمنكرات وهى لا ترى حسناً إلاّ ضدّ هذه الأمور ، كالسكران على ما ذكرنا ذلك . وكيف يكون صحيحاً قوله فى إمكان منع الديصانية وأمثالهم عما عليه اعتقادهم ببسط الكلام الذى ذكر أنه يجاوز حدّ كتابه وإقلاعهم عن اعتقادهم ، وأنفسهم لاتقبل من ذاتها إلاّ بالمنع القهرى واليد القوية من خارجهم . وكان يكون طباً روحانياً لو سلكه غير هذا المسلك كما تقدّم الكلام عليه من قبل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « من الحياة » ص ٩٣ س ١٣) فى كتاب الكرمانى

تصير من بعد | الموت إلى ما هو أصلح لها مما كانت فيه . وهذا بابٌ يطول الكلام فيه جداً إذا طُلب من طريق البرهان دون الخبر . ولا وجه للكلام فيه البتّة لا سيّما فى هذا الكتاب ، لأن مقداره كما ذكرنا قبلُ يجاوز مقداره فى شرفه وفى عرضه وفى طوله . إذ كان يُحوِج إلى النظر فى جميع المذاهب والديانات التى ترى وتوجب للإنسان أحوالاً من بعد موته ، والحكم بعدلُمحقّها على مُبطلها . وليس بصعوبة مرام هذا الأمر وما يضطرّ ويحتاج إليه فيه من طول الكلام خفاء . فنحن لذلك تاركوه ومُقبلون على إقناع مَن يرى ويعتقد أنّ النفس تفسد بفساد الجسد ؛ فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان مائلاً عن عقله إلى هواه

فنقول : إنّ الإنسان على قول هؤلاء ليس يناله من بعد الموت شىء من الأذى بتّة ؛ إذ الأذى حسّ والحسّ ليس إلاّ للحىّ وهو فى حال حياته مغمور بالأذى منغمس فيه ؛ والحالة التى لا أذى فيها أصلح من الحالة التى فيها الأذى . فالموت إذاً أصلح للإنسان من الحياة . فإن قال قائل منهم إنّ الإنسان وإن كان يُصيبه فى حال حيـــاته الأذى فإنه ينال من اللذّات ما ليس يناله فى حال موته ، قيل له : فهل يتأذّى أو يبالى أو يضرّه بوجه من الوجوه فى هذه الحال أن لا ينال اللذّات ؟ فإذا قال لا — وكذلك يقول لأنه إن لم يقل ذلك لزمه أن يكون حيّاً فى حال موته ، إذ الأذى إنما يلحق الحىَّ دون الميّت — قيل له : فليس يضرّه أن لا ينال اللذّات . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر إلى أنّ حالة الموت هى الأصلح ؛ لأنّ الشىء الذى حسبتَ

(٥) والديانات : سقط ق ف — للناس ل — والحكم من بعد ك — (٧) ويعتقد : سقط ق ف — (١٠) على ما يقول هؤلاء ك ق ف — (١١) البتة ك ق ف — (١٢-١٣) التى معها الأذى ك — (١٤) اللذات فى حياته ما ق ف — (١٥) فيقال له ق ف — (١٦) الحالة ق ف — من اللذات ق ف — (١٨) كان الامر كذلك ل

أنّ للحىّ به الفضل هى اللذّة وليس بالميّت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه
فى أن لا ينالها أذى كما ذاك للحىّ . فليس للحىّ عليه فضل فيها لأنّ التفاضل
إنما يكون بين المحتاجَين إلى شىءٍ ممّا إذا كان لأحدهما فضل مع قيام الحاجة
إليه . فأمّا أن يكون المحتاج على غنى فلا . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر
إلى أنّ حالة الموت أصلح . فإن قال إن هذه المعانى ليس ينبغى أن تقال على
الميّت لأنها ليست له بموجودة ، قيل له : إنّا لم نقل عليه هذه المعانى على أنها
قائمة موجودة له بل إنما نضعها | متوهَّمة متصوَّرة لنقيس شيئاً على شىء ونعتبر
شيئاً بشىء . وهذا باب متى منعته كنت منقطعاً فى قوانين البرهان . وهو باب
من الانقطاع معروف عند أهل البرهان يسمّونه غلق الكلام . وذلك أنّ صاحبه
يغلق الكلام أبداً ويهرب منه ولا يساعد عليه خوفاً من أن يتوجّه عليه الحكم .
فإذا لجأ إلى التكرار واللجلجة فليس له بعد هذا إلاّ هذا

اعلم أنّ حكم العقل فى أنّ حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب
اعتقاده فى النفس ، وقد يوجد أنه مقيم على اتّباع الهوى فيه . فإنّ الفصل بين
الرأى الهوائى والعقلىّ هو أن الرأى الهوائى يُجتبَى ويُؤثَر ويُتبَع ويتمسَّك به
لا بحجّة بيّنة ولا بعُذر واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك الرأى
والموافقة والحبّ له فى النفس ، وأمّا الرأى العقلىّ فإنه يُجتبَى بحجّة بيّنة وعُذر
واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه . وأيضاً فما هذه اللذّة المرغوب
فيها المتنافَس عليها ؛ وهل هى فى الحقيقة إلاّ راحة من المؤلِم على ما قد بيّنّا ؟

(١) فليس للميت ق ف — (٢) ذاك : سقط ق ف — (٣) لاحدهما اليه فقر ق ف — مع قيام الحاجة اليه : سقط ق ف — (٥) قال قائل ق ف — (٧) قائمة له بوجوده ق ف — (٨) باب متى ... البرهان وهو : سقط ق ف — (١٠) ويهرب عنه ق ف — ولا يشاغل عليه كلمة خوفا ق ف — (١٣) وقد يوجب ل فوق السطر ، وقد توجه عليه وانه ق ف — الفضل ق ف ل — (١٥) ضروب ق ف — (١٨) فهل ق ف

وإذا كان ذلك كذلك فإنه ليس يتصوّرها مقصودةً مطلوبةً إلاّ الجاهل بها ؛
لأن المستريح من الأذى غنىّ عن الراحة التى متى أعقبته سُمّيت لذّة . وأيضاً
فإنه وإن كان الاغتمام بما لا بدّ منه ومن وقوعه فضلاً كما بيّنّا قبل وكان الموت
ممّا لا بدّ منه ومن وقوعه فإنّ الاغتمام بالخوف منه فضل والتلهّى عنه والتناسى
له يريح ويغنم . ومن أجل ذلك صرنا نغبط البهائم فى هذا المعنى إذ لها بالطبع هذه
الحالة كملاً التى ليس نقدر نحن عليها إلاّ بالحيلة لاطّراح الفكر والتصوّر
العقلىّ . وكأنّ ذلك من أنفع الأمور فى هذا الموضع إذ كان يجلب من الألم أضعاف
أضعاف المنتظر . وذلك أن المتصوّر للموت الخائف منه يموت فى كل تصويرة
موتة . فتجتمع عليه من تصوّره له مدّة طويلة موتاتٌ كثيرة . فالأجود إذاً
والأعود على النفس التلطّف والاحتيال لإخراج هذا الغمّ عنها . وذلك يكون
كما قيل فيلن إنّ العاقل لا يغتمّ بتّة . وذلك أنه إذا كان لما يغتمّ به سببٌ يمكنه
دفعه | جعل مكانَ الغمّ فكراً فى دفع السبب ؛ وإن كان ممّا لا يمكن دفعه
أخذ على المكان فى التلهّى والتسلّى عنه وعمل فى محوه وإخراجه عن نفسه .

وأيضاً فإنى أقول : إنّى قد بيّنت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم
يجعل للإنسان حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد موته وجهٌ . وأقول إنه يجب أيضاً
فى الرأى الآخر — وهو الرأى الذى يجعل لمن مات حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد
الموت — أن لا يخاف من الموت الإنسانُ الخيِّر الفاضل المُكمِل لأداء

(١) فليس يتصور ما مقصوده ق ف — (٢) المريح ق ف — اعقبتها ل ، اعقبتها ق ف — (٣) بما ... الموت : سقط ق ف — (٥) فى هذه الحالة إذ ق ف — بالطبيعة ق ف — (٧) اذا كان يريح ويريح من الالم ق ف — (٨) أضعاف : سقط ق ف — يموت مثلا فى ق ف — (١٠) لاطراح ق ف — (١١) كما قلنا قبل ق ف — بتة : سقط ل — (١٤) من الموت وجه ك — (١٥) وجه : سقط ك ق ف

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تنتهى إلى ص ٩٦ س ٦ (« ذلك كثيراً »)

ما فَرَضت عليه الشريعةُ المحقّـة ، لأنّها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم . فإن شكّ شاكٌ فى هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقّن صحتَها فليس له إلاّ البحث والنظر جُهدَه وطاقتَه . فإن أفرغ وُسعه وجُهده غير مقصّر ولا وانٍ فإنه لا يـكاد يَعدَم الصواب . فإن عَدِمَهُ — ولا يكاد يكون ذلك — فالله تعالى أولى بالصفح عنـه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس فى الوُسع بل تـكليفُه وتحميله عزّ وجلّ لعباده دون ذلك كثيراً

وإذ قد أتينا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه فإنّا خاتمون كلامنا بالشكر لربّنا عزّ وجلّ . فالحمد لله واهب كل نعمة وكاشف كل غمّة حمداً بلا نهاية كما هو أهله ومستحقّه *

---

(٢) ولم يتبين ق ف — (٣) فى ان يفرغ ق ف — وسعه وطاقته وجهده ك — (٦) كثيراً جداً ق ف — (٨) واهب العقل وكل نعمة ل — (٩) ومستحقه آخر الـكتاب والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد وآله وصحبه الطاهرين ل (ويتلوه تاريخ النسخة على ما ذكرناه فى المقدمة ص ٥ ، أما تواريخ نسختى ق و ف فقد ذكرناها ص ٦ و٧)

---

* قال الـكرمانى فى القول السادس من الباب الأوّل من كتابه : وقوله فى الفصل العشرين فى دفع الخوف من الموت ... قول حق ، لا كما أعقبه بقوله « فإن شكّ شاكٌ فى هذه الشريعة .... إذ كان غير مطالب بما ليس فى الوسع » الذى أوجب به السلامة لمن شك فى الشريعة ولم يعرف شيئا منها واجتهد فى البحث والنظر وأفرغ وسعه وطاقته ولم يزل شكه وأنّ الله لا يؤاخذه بذلك فإن الامر بخلاف ما أورده وبضدّ ما تخيل إليه واعتقده . فإن الشاكّ فى الشريعة ومناسكها الجاهل بسننها القاعد عن العمل بها والمثابرة عليها نفسه فى كونها باقيةً فى عاداتها الجارية وأفعالها الحاصلة منها الصادرة عنها إلى الوجود على قضايا هواها وأحكام المزاج الذى عنه كان وجودها على الأمر الذى هى فيه كأخواتها من انواع الحيوان والوحوش ، إذ شكها قعد بها عن المشكوك فيه . ونفس تكون بهذه المثابة تحت غضب الله سبحانه وسخطه ، وأنى يكون لها غفران ولم يحصل لها ما قوّم ذاتها وراضها فتستحقه الخ

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب الطب الروحاني

لمحمد بن زكريا الرازي رحمة الله عليه

الاراى في المدخل الى الفلسفة ثلثة احدها راى الفرقة التي ترى الدخول اليها من صناعة
الهندسة والثاني راى من يرى الدخول اليها من اصلاح اخلاق النفس والثالث راى من
يرى الدخول اليها من صناعة المنطق وليس ولا واحد من هذه الاراء بمردود ولا بمطرح
الا ان الذي اختاره افلاطن الحكيم واشياعه هذا الراى الثاني وذلك انه باكسابه
النفس الاخلاق الحميدة وبتركيبها عن الشره والحرص على الشهوات يفرغها للنظر
وتفاد همتها وفكرها فتصغوا لذلك وتفرغ للبحث والنظر مجردة من هموم الدنيا
بمقدار ما يمكن ذلك في الانسان بحسب همته وقوة همة الشهوانية وضعفها
ولما كانت كتب الحكماء في اصلاح الاخلاق طويلة والنكت والمعاني التي الحاجة
اليها من ورائها مبددة فيها غير مجتمعة رايت ان افرد لهذا الغرض مقالة وجيزة
مختصرة ما امكن انظم فيها الاصول والعيون والنكت المحتاج اليها في اصلاح الا
الاخلاق نظما يسهل التطرق بها وتسرع وانا فاعل ذلك وجاعل كتابي عشرين مقالة
في فصل العقل ومدحه في قمع الهوى وردعه وجملة ما راى فلاطن الحكيم
في ذلك هو في جملة قدمت قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على انفرادها د
في تعرف الرجل عيوب نفسه في دفع العشق والالف و في دفع العجب

ز في دفع الحسد ح في دفع الافراط من الغضب ط في اطراح الكذب
ي في اطراح البخل يا في دفع الفضل الضار من الفكر والهم يب في دفع الغم
يج في دفع الشره يد في دفع الانهماك في الشراب يه في دفع الاستهتار بالجماع
يو في دفع الولع والعبث والمذهب يز في مقدار الاكتساب والاقتناء والانفاق
يح في دفع المجاهدة والمطالبة على طلب الرتب والمنازل الدنياوية والفرق بين ما يوجب
الهوى وما يرى العقل يط في السيرة الفاضلة ك في دفع الخوف من الموت وهذا
مبدأ الكلام في ذلك

الفصل الاول في فضل العقل ومدحه

اقول ان الباري عز اسمه انما اعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة
والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه وانه اعظم نعم الله عندنا وانفع الاشياء
واجداها علينا فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى سسناها وذللناها
وملكناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها وبالعقل ادركنا
جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل الى بغيتنا ومرادنا فانا بالعقل
ادركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها الى ما قطعه البحر وحال دوننا
والطب الذي فيه الكثير من مصالح اجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا
النافعة لنا وبه ادركنا الامور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا وبه
عرفنا شكل الارض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وابعادها وحركاتها
وبه وصلنا الى معرفة الباري جل وعز الذي هو اعظم ما استدركنا وانفع ما اصبنا

وبالجملة فانه الشيء الذي لولاه لكانت حالنا حال البهائم والاطفال والمجانين وهو
الشيء الذي به نتصور افعالنا العقلية قبل ظهورها للحس فنراها كأن قد احسسناها
ثم نمثل بافعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما مثلناه وتخيلناه منها واذا كان
هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا ان لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن
درجته ولا نجعله وهو الحاكم محكوما عليه ولا وهو الزمام مزموما ولا وهو
المتبوع تابعا بل نرجع في الامور اليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه فنمضيها على
امضائه ونوقفها على ايقافه ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره
والحائد به عن سننه ومحجته وقصده واستقامته والمانع من ان يصيب به العاقل
رشده وما فيه صلاح عواقب اموره بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على
الوقوف عند امره ونهيه فانا اذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه واضاء لنا
غاية اضاءته وبلغ غاية ما قصد بلوغنا به وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومن علينا به

الفصل الثاني في قمع الهوى وردعه وجملة من رأي افلاطون الحكيم في ذلك

واما على اثر ذلك فانا قائلون في الطب الروحاني الذي غايته اصلاح اخلاق
النفس وموجزون غاية الايجاز وقاصدون المبادرة الى النكت والمعاني التي هي
اصول لطلب هذا الغرض كله فنقول انا قد صدرنا كلامنا من ذكر العقل
والهوى بما ابنا انه لجملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدأ ثم متبعوه من اصول هذا
الشأن باجلها واشرفها فنقول ان اشرف الاصول واجلها واعونها على بلوغه

كالمتبع هواه في الهوى ومطالبه مما تدعو اليه الطبيعة في اكثر الاحوال ومن لم ينقمع
منه ذلك وتدعوها اليه فان اول فضل الناس على البهائم هو هذا المعنى ملكة الارادة
الفعل بعد الروية وذلك ان البهائم الغير المؤدبة واقعة عند ما تدعوها اليه الطبيعة
من ذلك عاملة به غير ممتنعة منه ولا متروية فيه فانك لا تجد بهيمة غير مؤدبة
تمتنع عن ان تثب او تتناول ما تغتذي به مع حضوره وحاجتها اليه
غير الانسان يترك ذلك ويقهر طبيعته عليه لمعاني عقلية تدعوه الى ذلك بل
تاتي منها ما تبعثها عليه الطباع غير ممتنعة منه ولا مختارة عليه وهذا المعنى
ونحو من الفضل على البهيمة في ذم الطبع هو لاكثر الناس وان كان ذلك نادرا
وتعلمنا الالة عامة شاملة وقريب واضح يعتاده العقل ويشو عليه ولا يحتاج الى
الكلام فيه على ان بعد ذلك بين الامم متفاضلا كثيرا وبونا بعيدا واما البلوغ من
هذه الدرجة الى اقصى ما ينتهي في طباع الانسان فلا يكاد يكمله الا الرجل الفيلسوف
الفاضل وبمقدار فضل العوام من الناس على البهائم في ذم الطبع والملكة للهوى ينبغي
ان يكون فضل هذا الرجل على العوام ومن هاهنا يعلم ان من اراد ان يرتاض بهذه الرتبة
ويكمل له هذه الفضيلة فقد رام امرا صعبا شديدا ويحتاج الى ان يروض نفسه على مجالدة
الهوى ومجاهدته ومخالفته ولان من الناس في طباعهم اختلافا كثيرا وبونا بعيدا
فمنهم من يسهل عليه بعض دون البعض ومنهم من يصعب عليه بعض الفضائل دون
بعض والمراد بعض الرذائل دون بعض وانا مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه

الفضيلة اعني قمع الهوى ومخالفته اذ كانت احرى هذه الفضائل ان تقدم في الذكر والكلام فيها
كمن خلص هذا الغرض لجعل الاستقصاء التالي للمبتدأ فاقول ان الهوى والطبع يدعوان
ابدا الى اتباع اللذات الحاضرة واتيانها من غير فكر ولا روية في عاقبة ما يكون في
ذلك وتعجل اليه وان كان ذلك جالبا للالم من بعد ومانعا من اللذة ما هو اضعاف
لما تقدم منها وذلك انهما لا يرتابان للاحاطة بما في اسنانه وفيهما الذي همهما ولا غير ليس
لهما الا اطراح الالم المؤذي عنهما وقمعهما ذلك كايثار الطفل الرمد حك عينيه ولكل
التمر واللعب في الشمس ومن اجل ذلك يجب على العاقل ان يردعهما ويقمعهما ولا يطلقهما
الا بعد التثبت والنظر فيما يجلبانه وعمل ذلك ويزنه ثم يتبع الارجح ليلا يالم من
حيث ظن انه يلتذ ويخسر من حيث يظن انه يربح فان دخلت عليه في هذا الميل
والموازنة شبهة لم يطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها وذلك انه لا يامن
ان يكون في اطلاقها من سوء العاقبة ما يكون بلائمه واحتمال مؤونته اكثر من
احتمال مؤونة الصبر على قمعها اضعافا مضاعفة فالحزم اذا في منعها فان
تكافأ عند الموازنة اقلع ايضا على ردعها وذلك ان المرارة المتوقعة اهون وايسر
من المسرة التي لا بد من تجرعها على الامر الاكثر والبين يكفي بهذا احتياطا وقد ينبغي
ان يقمع هواه في كثير من احواله وان لم ير لذلك عاقبة مكروهة ليمرن نفسه ويروضها
على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك عليها عند ما يرى من العواقب الرديئة
اسهل ولئلا تتمكن الشهوات منه وتتسلط عليه فان لها من التمكن في [illegible]

الطبيعية والبدنية لا احتاج حرصه الى ان يرد مثل ما يمكن بالعقل والشهامة من حالتها لكن
متناهية . وينبغي ان نعلم ان المؤثرين للشهوات المدمنين لها المنهمكين فيها يصيرون
منها الى حال لا يلتذون بها ولا يستطيعون مع ذلك تركها والنزوع عنها فان المدمنين
لغشيان النساء وشرب الخمر والسماع على انها من اقوى الشهوات و[؟] ادعاء لذي
الطباع لا يلتذون بها التذاذ غير المدمنين لها لانها تصير عندهم بمنزلة حالة كل ذي حالة
عندها على المألوفة المعتادة ولا يستطيعون الاقلاع عنها لانها قد صارت عندهم بمنزلة
الشيء الاضطراري في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وتزيد ويدخل عليهم من اجلها الضرر في
دينهم ودنياهم حتى يضطروا الى استعمال صنوف من الحيل واكتساب الاموال بالغرر
بالنفس وطرحها في المهالك فاذا هم قد شقوا من حيث قدروا اللذة وما اشبههم في
هذه الحال الا بالحاطب على منه الساعي في اهلاكها كالحيوانات المخدوعة بما ينصب
لها في مصايدها حتى اذا حصلت في المصيدة لم تنل ما خدعت به ولا اطاقت التخلص
مما وقعت فيه . فهذا المقدار من قمع الشهوات وهو ان لا يطلق منها الا ما علم ان عاقبته
لا تجلب الما ولا ضررا يوفي على اللذة المصابة التي اصيبت في جنبها مما يراه
ويقول به ويوجب حمل النفس عليه ورضها به من سار من الفلاسفة كذا يرى ان
للنفس وجودا بذاتها ويرى انها تفسد بفساد الجسم الذي هي فيه فاما من
يرى ان النفس باقية وذاتا قائمة بذاتها وانها تستعمل الجسم الذي لها بمنزلة
الادلة والالة وانها لا تفسد بفساده فيزيدون من قمع الطباع ومجاهدة الهوى

ويصعبونه الى ما هو اكثر من هذا كثيرا جدا ويرذلون ويستنقصون للمتناولين لها الملتذين بها
تنكيلا شديدا ويلحقونهم بحيز البهائم ويرون ان لهم في اتباع الهوى وايثاره والميل مع اللذات
والحث لها والاسف على ما قد فات منها والالام الحيوان لبلوغها ونيلها عوامل شتى بعد
مفارقة النفس الجسد كثيرة وبطول لها المها واسفها وحزنها وقد بسطنا هؤلاء من
هذه الاشياء على انها لم تهيأ للتعلل بالشهوات بل لاستعمال الفكر والروية من تفضيلهم
ذلك من الحيوان غير الناطق وذلك ان البهيمة الواحدة تصيب من لذة المأكل والمشرب
والمنكح ما لا يصيبه ولا يقدر على مثله عدد كثير من الناس فاما حالها في شقوتها
الهم والحزن عنها وهناءة عيشها وطيبه فذلك شيء لا يصيبه الانسان ولا يقدر على مثله
البتة وذلك انها من هذا المعنى في الغاية والنهاية فانا نرى البهيمة وهي تذبح
مقبلة على ماكلها ومشربها ما لو كانت اصابة الشهوات والميل مع دواعي الطباع
هو الافضل لم يكن يحسنه الانسان ويعطاه ما هو اكثر منه من الحيوان وفي حيز
الانسان وهو افضل الحيوان المائت حظه من هذه الاشياء وتوفر حظه من
الروية والفكرة ما يعلم منه ان الافضل استعمال النطق وتركه لا الاستعباد
والانقياد لدواعي الطباع قالوا ولو كان الافضل في اصابة اللذات والشهوات لكون
من له الطباع المنهوي لذلك افضل ممن ليس له ذلك فاذا كان كذلك فالثيران والحمير
افضل من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن الباري عز وجل اذ كان ليس له
شهوة ولا لذة قالوا ولعل بعض الناس ممن لا رياضة له ولا روية ويفكر في امثال

هذا البلد اي الاحتلام الا ان البهائم تصيب من اللذة اكثر مما يصيبه الناس ونحن
نعلم ان ما ظهر وغلب منازعاً له وملك دياره واحتوى على مملكته ثم جلس
من وقته ذلك للهو واجتهد في اظهار جميع زينته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية
ما يمكن الناس بلوغه فعقول ان التذاذ البهيمة من التذاذ هذا وهل له عنده
مقدار او اليه نسبة فليعلم فانا هذا ان اللذة ونقصانها ليس يكون باضافة بعضها
الى بعض بل بالاضافة الى مقدار الحاجة اليها فان من لا يصلح حالته الا الف دينار
ان اعطي منها تسع مائة وتسعة وتسعين دينارا لم يتم له صلاح حالته ومن كان
يصلح حالته الدينار الواحد يتم له صلاح حالته باصابته ذلك الدينار الواحد على ان الف
قد اعطي اضعافه وان لم يكمل صلاح حالته والبهيمة اذا توفرت على ما تدعوها اليه الطبيعة
كما تم التذاذها بذلك ولا يضرها ولا يؤلمها الفوت ما وراء ذلك اذ كان لا يخطر لها
ببال سنة على ان للبهيمة فضل اللذة ابداً على كل حال وذلك انه ليس ولا واحد من الناس
بقدر ان يبلغ كل امانيه وشهواته لان نفسه لما كانت نفساً مفكرة مروية متصورة
للغائب عنه وكان في طباعها ان لا يكون لذي حال حالة بينة الا ويكون حالتها هي المائلة عنه
الى الافضل لا تخلو في حاله من الاحوال من التشوق والتطلع الى ما لم تحوه والخوف والاشفاق
على ما قد حوته فلا تزال في غم من لذتها وشهوتها فان ان نال وملك نصف الدنيا نفسه
لنازعته الى التمني ملكها واشفقت وخافت من فوت ما حصل له منها ولو ملك الارض
باسرها لتمنى دوام الصحة والخلود وتطلعت نفسه الى علم خبر جميع ما في السماء

والارض والقدر بلغني عن بعض الملوك الكبار الاولين انه ذكرت عنده لذات الكرام الجنة
وعظم ما فيها من النعيم مع الخلود فقال اما انا فاني استحسن كل هذا النعيم
واشتهيه اذا فكرت بانني منزلة فيها منزلة المتفضل عليه والمحسن اليه ممن يتم
التذاذ هذا واغتباطه مما هو فيه وهل اللذة عند نفسه الا البهائم من جرب مجراها
كما قال الشاعر   وهل يعمر الا سعيد مخلد قليل الهموم ما يبيت باوجال
وهذه العصابة من المتفلسفة ومن جرى مجراها ترفعا عن ذم الهوى ومخالفته بل من
اهانته واماتته الى امر عظيم جدا حتى انهم لا ينالون من المأكل والمشارب الا قوتا
وبلغة ولا تقتني مالا ولا عقارا ولا دارا وربما اقدم المتوغل منهم في هذا الراي على
اعتزال الناس والتخلي منهم ولزوم المواضع الوعرة وبهذا ونحوه يحتجون لصحة رايهم من
الاشياء الحاضرة الشاهدة فاما ما يحتجون به من احوال النفس بعد مفارقتها البدن
فان الكلام فيه يجاوز مقدار هذا الكتاب في شرفه وطوله وعرضه اما في شرفه
فلانه يبحث فيه عن النفس ما هي ولما هي مع الجسم ولم تفارقه وما يكون حالها بعد
مفارقته واما في طوله فلان كل واحد من هذه البحوث يحتاج في تثبيته وحكايته
الى اضعاف اضعاف ما في هذا الكتاب من الكلام واما في عرضه فلان قصد
هذا الكتاب هو صلاح حال النفس بعد مفارقتها الجسد وان كان قد يعرض فيه
باشتراك الكلام اكثر اصلاح الاخلاق ولا باس ان نحكي منه جملة وجيزة من
غير احتجاج لهم او عليهم ونقصد مناقضة الهلى التي نظن انها يمكن على الموضع غرضنا
ان يخفى زمنه

فيكلما

من كلام هذا الحكيم المعوّل عليه فنقول إن أفلاطن شيخ الفلاسفة وعظيمها يرى أن في
الإنسان ثلاث أنفس يسمي إحداها النفس الناطقة الإلهية والأخرى يسميها النفس
الغضبية والحيوانية والأخرى يسميها النفس النباتية النامية والشهوانية ويرى أن
النفسين النباتية والغضبية إنما كونتا من أجل النفس الناطقة أما النباتية فلتغذو
الجسم الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة إذ ليس هو من جوهر باق غير
متحلل بل هو من جوهر سيال متحلل لا يبقى إلا بأن يخلف فيه بدلا مما يتحلل منه وأما
الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانية ومنعها من أن
تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذي إذا استعملته
كما كان فيه تخلصها من الجسم المشتبكة به وليس لهاتين النفسين أعني النباتية
والغضبية عنده جوهر خاص يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النفس الناطقة بل
أحدهما وهي الغضبية هي جملة مزاج القلب والأخرى وهي الشهوانية هي جملة
مزاج الكبد. أما جملة مزاج الدماغ فإنها عنده أول آلة وأداة تستعملها النفس
الناطقة فالاغتذاء والنمو والشهوة للإنسان من الكبد والحرارة وحركة النبض من القلب
وأما الحس والحركة الإرادية والتخيل والفكر والذكر فمن الدماغ لا على أن
ذلك من خاصيته ومزاجه بل من الجوهر الحال فيه المستعمل له على طريق استعمال
الآلة والأداة إلا أنه أقرب الآلات والأدوات إلى هذا الفاعل ويرى أن يجتهد
الإنسان بالطب الجسداني وهو الطب المعروف وبالطب الروحاني المعروف

بمو الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لكيلا تقصر عما أريد بها ولا
تجاوزه. والتقصير في فعل النفس النباتية أن لا تغذو ولا تنمي ولا تنشئ بالكمية والكيفية المحتاج
إليها للجسد. والإفراط فيها أن تتعدى ذلك وتجاوزه حتى يخصب الجسد فوق ما
يحتاج إليه ويغرق في اللذات والشهوات. والتقصير في فعل النفس الغضبية أن لا يكون عندها
من الحمية والأنفة والنجدة ما يمكنها أن تقوم وتقهر النفس الشهوانية في حال اشتهائها حتى
يحول دونها ودون شهواتها. والإفراط فيها أن يكثر فيها الكبر وحب الغلبة حتى تروم
قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها هم إلا الاستعلاء والغلبة كالحالة التي كان عليها
الإسكندر الملك. والتقصير في فعل النفس الناطقة أن لا يخطر ببالها استغراب هذا
العالم واستنكاره والفكر فيه والتعجب منه والتطلع والتشوق إلى معرفة جميع
ما فيه وخاصة علم جسدها التي هي فيه وهيئته وعاقبته بعد موته فإن لم تستنكر
وتستغرب هذا العالم ولم تعجب من هيئته ولم تطلع نفسها إلى معرفة جميع ما فيه
ولم تهتم وتعنى بتعرف ما تؤول إليه الحال بعد الموت فنصيبه من النطق نصيب
البهائم لا بل الخفاش والحيتان والحشرات التي لا تفكر ولا تستنكر البتة. والإفراط فيه أن
يبلغ به ويستحوذ عليه الفكر في هذه الأشياء ما يحتج لا يمكن النفس الشهوانية
أن تنال من الغذاء وما به يصلح الجسم من النوم وغيره مقدار ما يحتاج إليه في بقاء مزاج الدماغ
على حالة الصحة لكن يبحث ويطلع ويجتهد غاية الجهد ويحب أن يبلغ هذه المعاني والوصول
إليها حتى في أقصر من الزمان الذي لا يمكن بلوغها إلا فيه فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد

حتى يقع في المساواة بين المحسود ذوي العلم والمال ويجوز لها ونعوته ما طلب من حيث قد اسرعت
الطفرة ويرى ان اللذة التي قد جعلت لنا هذا الجسد المحلل الفاسد بالجملة
التي تمكن النفس استعمالها فيما يحتاج اليه لصلاح امرها بعد مفارقته وهي اللذة
التي ستجيء بعد الانتقال الى البرزخ ويدل مدة تبقى فيها كل واحد ولهذا كان الابلد
الناس يجب ان لا تضرب عن الفكر والنظر الذي به التطلع الى المعاني التي ذكرنا
انها تخص النفس الناطقة بان يرد هذا الجسد والعالم الجسداني وشناعة
ويعلم ان النفس الحساسة ما دامت متعلقة بشيء منه لم تزل في احوال مهددة مولمة
من اجل تداول الكون والفساد اياها ولا يكره الموت بل يشتاق الى مفارقته و
منه ويرى انه متى كانت مفارقة النفس الحساسة للجسد الذي هي فيه وقد اكتسبت
هذه المعاني واعتقدها صارت في عالمها ولم تشتق الى التعلق بشيء من الجسم بعد ذلك
البتة وبقيت بذاتها حية ناطقة غير مائتة ولا الم مغتبطة بموضعها ومكانها
واما الحياة والنطق فلها في ذاتها واما بعدها عن الالم فلبعدها عن الكون والفساد
واما اغتباطها بمكانها وعالمها فلاكتسابها من مخالطة الجسم والكون في العالم الجسداني
وانه متى كانت مفارقتها للجسد وهي لم تكتسب هذه المعاني ولم تعرف العالم الجسداني
حق معرفته بل كانت تشتاق اليه وتحرص على الكون فيه لم تبرح مكانها ولم تزل
متعلقة بشيء منه ولم تزل لتداول الكون والفساد للجسد الذي هي فيه في الام
متصلة مترادفة وهموم جمة مؤذية بها فهذه جملة من راي افلاطن ومن قبله سقراط

المتلي المتأله وبعد فما من راي رأيناه الا ويوجب زم الهوى والشهوات ولا يطلق اهمالها
وامراجها فزم الهوى وردعه واجب في كل راي وعند كل عاقل وفي كل دين فقد ينبغي
للعاقل ان يلاحظ هذه المعاني بعين عقله ويجعلها من همه وباله وان هو لم يكتسب من هذا
الكتاب اعلى الرتب والمنازل في هذا الباب فلا اقل من ان يتعلق ولو باخس المنازل منه وهو
راي من راى زم الهوى بمقدار ما لا يجلب عليه ضررا عاجلا دنيويا فانه لا بد ان يجرع من مرارة
امور من زم الهوى وقمعه مرارة وبشاعة فستعقبه من ذلك حلاوة ولذاذة يغتبط بها
ويعظم سروره وان شاء عندها مع ان المؤونة في احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات تخف
عند الاعتياد ولا سيما اذا كان ذلك على تدريج بان يعود نفسه ويأخذها اولا اولا
بمنع اليسير من الشهوات وترك بعض ما يهوى لما يوجبه العقل والراي ثم يروم من ذلك
ما هو اكبر حتى يصير ذلك فيه مثابا بالخلق والعادة وبذل نفسه الشهوانية وتنقاد
الانقياد للنفس الناطقة ثم يزداد ذلك وينال عند سروره بالعواقب الجليلة عليه من زم
الهوى وانقماعه بزايه وغلبته وسياسة اموره بهما ومدح الناس له على ذلك واشتياقهم الى
مثل حاله

الفصل الثالث في جملة قدمت قبل ذكر عوارض النفس الردية على التطرد بها

اما وقد وصلنا الى ما بعد كلامنا هذا وذكرنا اعظم الاصول في ذلك عدا وعلية معونة
فانا ذاكرون من عوارض النفس الردية والتلطف لاصلاحها ما يكون قياسا ومثالا لما لم نذكره
منها ونجري في الاختصار والايجاز ما امكن في الكلام فيها اذ قدمنا السبب الاعظم والعلة
الكبرى التي منها ينبغي ان يبنى عليها جميع وجوه التلطف لاصلاح ما ردؤ من الاخلاق

حتى انه لو لم يرد علاوة عليها بكلام يخص فضل العقل او لم يذكر به لكان في الجهد و
التمسك بالاصل الاول كافيا وكالاصل لها وذلك ان حالها مما يدعو اليه الهوى ويحمل عليه
الشهوات فمن تم هذين وحفظهما فما يمنع التمسك والعلو بما الآن على حال اذكره
من ذلك ما نرى ان ذكره اوجب والزم والمعول على بلوغ غرض كتابنا هذا وبالله التوفيق
وبه نستعين واياه نسأل التسديد للصواب :. الفصل الرابع في تعرف الرجل
عيوب نفسه :. من اجل ان كل واحد منا لا يمكنه الهوى محبة منه لنفسه
واستحسانا لها واستحسانا لافعاله ان ينظر بعين العقل الخالصة المحضة الى اخلاقه
وسيرته لا يكاد يستبين ما فيه من المعايب والضرائب الذميمة ومتى لم يستبن ذلك
ويعرفه لم يقلع عنه اذ ليس يشعر به فضلا عن ان يستقبحه ويعمل في الاقلاع عنه فينبغي ان
يسند الرجل امره في هذا الباب الى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ... و
يتضرع اليه ويوكد عليه ان يخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايب ويعلمه ان ذلك
لا شيء ابهج واوقع عنده وان له المنة عليه منه يعظم في ذلك والشكر ويكثر ويسأله
ان لا يستحيه ولا يجامله في ذلك ويعلمه انه متى ذهب الى مجاملة في شيء منه فقد
اساء اليه وغشه واستوجب منه اللائمة عليه فاذا الرجل المشرف يعلمه ما يحبه
منه وما يظهر بان المستغنيه لو اعتمها ولا عمر الانقباض يظهر له سرورا بما سمعه منه
ونشوقا الى حال بسمع منه وان راى في حاله بما ذكره شيئا استحيا منه او فتر
في العبارة عن تقبيح ذلك او تجنبه لانه على ذلك واظهر له نعما بما سمعه ولعلمه انه

لا يحب ذلك منه وقد يرى بدا الا التهريج والاعلام فما بلغه على وجهه فان وجد
حاله اخرى قد ازداد واشرف في تقبيح شيء راه منه وتجنبه لم يغضبه ذلك بل يحمل عليه
واظهر له سرورا وسرورا بما راه منه وينبغي ان يجدد سؤاله هذا المشرف عليه حالا
بعد حال فان الاخلاق والضرائب الرديئة قد تحدث بعد ان لم تكن وينبغي له ان يتجسس
ويتحسس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه واخوانه وبماذا يمدحونه وبماذا يعيبونه
فان الرجل اذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكد يخفى عليه شيء من عيوبه وان قل
وخفي وان وقع واتفق لعدو منازع محب لاظهار مثالبه ومعايبه لم يستغن بذلك
من قبله معرفة عيوبه فقط بل اضطر والجئ الى الاقلاع عنها ان كان ممن لنفسه عند
نفسه مقدار وممن يحب ان يكون خيرا فاضلا وقد كتب جالينوس في هذا المعنى كتابا
جعل سمته في ان الاخيار ينتفعون باعدائهم فذكر فيه منافع كثيرة صارت اليه من اجل
عدو كان له وكتابا بمقالة في تعرف الرجل عيوب نفسه مقالة قد ذكرنا نحن جوامعها وجملها
ههنا وفيما ذكرنا من هذا الباب كفاية وبلاغ ومن لم يستعمله لم يزل كالفرخ مقوما
منقفا. الباب الخامس في العشق والالف وجملة من الكلام في
اللذة :. اما الرجال المذكورون الكبار الهمم والانفس فانهم يبعدون من هذه البلية
من نفس طباعهم وغرائزهم وذلك انه لا شيء اشد على امثال هؤلاء من التذلل والخضوع
والاستكانة واظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجني والاستطالة فهم اذا فكروا في مثل
ما يلزم العشاق من هذه المعاني تعزوا منه وربما بردوا عنه وان بلوا به وكذلك

اللذين يلزمهما اشتغال وهموم يجمعهما أحضرته دناءته أو دينه فأما الحسنون من
الرجال والغزلون والفرّاغ والمترفون والمؤثرون للشهوات الذين لا همّ لهم سواها ولا
يعدون من الدنيا إلا إصابتها ويرون فوتها شقاء وما لم يقدروا عليه منها حسرة
وشقاء فلا يكادون يخلصون من هذه البلية لا سيما إن أكثروا النظر في قصص العشاق
وروايات الشعر الرقيق الغزل من الشعر وسماع الشجي من الألحان والغناء فليعمل الآن
في الاحتراس من هذا العارض والتنبه على مخاتله ومكامنه بقدر ما يليق بعرض
كتابنا هذا ونقدم قبل ذلك كلاما نافعا معينا على بلوغ غرض ما مر وهذا الكتاب
وما يلحق بعده وهو الكلام في اللذة فنقول إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه
المؤذي عن حالته إلى حالته تلك التي كان عليها كرجل خرج من موضع كنين ظليل
إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسه الحر ثم عاد إلى مكانه ذلك فإنه لا يزال
يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى ثم يفقد ذلك الاستلذاذ إذا عاد
بدنه إلى الحالة الأولى وتكون شدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدة بلوغ الحر إليه
وسرعة هذا المكان في تبريده وبهذا المعنى حد الفلاسفة الطبيعيون اللذة فإن
حد اللذة عندهم هو أنها رجوع إلى الحالة الطبيعية ولأن الأذى والخروج عن الطبيعة
ربما حدث قليلا قليلا وفي زمان طويل ثم حدث بعقبه رجوع الطبيعة دفعة
في زمان قصير صار في مثل هذا الحال نفوسنا الحس بالمؤذي وتضاعف بيان الإحساس
بالرجوع إلى الطبيعة فتسمي هذه الحال لذة ويظن بها من لا رياضة له أنها حدثت

من غير أذى تقدمها ويتصورها بحسبه مفردة خالصة بريئة من الأذى وليست الحال على
الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذة إلا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة
فإنه بمقدار أذى الجوع والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب حتى إذا عاد الجائع
والعطشان إلى حالته الأولى لم يكن شيء أبلغ في عذابه وأذاه من إكراهه على تناولهما بعد
أن كانا ألذ الأشياء عنده وأحبها إليه وكذلك الحال في سائر اللذات فإن هذا الحد يبطل
ذمهم لها ويحثوا عليها الآن فهاهنا احتاج في تبيين ذلك منه إلى الكلام أدق وألطف وأطول
من هذا وقد شرحنا ذلك في مقالة كتبناها في ماهية اللذة وفي هذا القدر الذي ذكرنا
هاهنا كفاية لما يحتاج إليه وأكثر المائلين مع اللذة والمنقادين لها هم الذين لم يعرفوها
على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلا الحالة الثانية أعني التي من بعد انقضاء فعل المؤذي
إلى استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى ومن أجل ذلك أحبوها وتمنوا أن لا يكونوا في
حال منها ولم يعلموا أن ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تعرف إلا بعد تقدم الأولى
لها وأقول إن اللذة التي يتصورها العشاق وسائر من كلف بشيء وأغرم به كالعشاق
للرئاسة والملك وسائر الأمور التي تفرط وتتمكن محبتها من نفوس بعض الناس حتى لا
يتمنوا إلا إصابتها ولا يرون العيش إلا مع نيلها عند تصورهم نيل مرادهم عظيمة مجاوزة
للمقدار جدا وذلك أنهم إنما يتصورون أسبابه المطالب ونيله مع عظيم ذلك في أنفسهم
من غير أن يخطر ببالهم الحالة الأولى التي هي كالطريق والمسالك إلى نيل مطالبهم ولو نظروا في
وعورة تصعد الطريق وخشونته وصعوبته ومخاطرته ومهاويه ومهالكه لأمرّ ما

جلا وصغر ما عظم عندهم في جنب ما يفاخرون إلى مفاتشاته ومكادحته وإذ قد ذكرنا
جمل ما شابه اللذة ولوضحنا من أن علة من تصورها محضة بريئة من الألم والأذى فإنا عائدون
إلى الكلام فيما ومنبهون على مساوئ هذا العارض أعني العشق وحينئذ فنقول
إن العشاق يجاوزون حد البهائم في عدم ملكة النفس وزم الهوى وفي الانقياد للشهوات
وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة أعني لذة الباه على أنها من أشنع الشهوات
وأقبحها عند النفس الناطقة التي هي الإنسان على الحقيقة من أي موضع يمكن إصابتها
حتى أرادوها من موضع ما فضموا شهوة إلى شهوة وركبوا شهوة على شهوة وانقادوا وذلوا
للهوى ذلاً على ذل وازدادوا له عبودية إلى عبودية والبهيمة لا تصير من هذا الباب إلى
هذا الحد ولا تبلغه ولكنها تصيب منه بقدر ما لما في الطبع ثم تطرح به عنها ألم المواد
المهيجة لها عليه ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه وهؤلاء لم يقتصروا على مقدار البهيمي
الانقياد للطباع ولو استعانوا بالعقل الذي فضلهم الله به على البهائم ولعظام لباه لترووا
مساوئ الهوى ويزموه ويملكوه في التسلق على لطيف الشهوات وحينها والتحيل لها والتوق
فهاجت لهم أن لا يبلغوا إلا غاية به ولا يصيبوا منها إلى راحة ولا يزالوا متأذين بكثرة البواعث
عليها وتعذرها على الفائت منها وغير مغتبطين ولا راضين لنزوع أنفسهم عنها وتعلق
أمانيهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها بما نالوه أيضاً وقد رووا عليه منها ونقول أيضاً
إن العشاق مع طاعتهم للهوى وابتذالهم للذة وتعذيبهم لما يجرون من حيث يظنون أنهم يفرحون
ويتلذذون من حيث يظنون أنهم يلتذون وذلك لأنهم لا ينالون من لذاتهم شيئاً إلا سلفت

إلا بعد أن يستتم الهم والجهد بأخذ منهم ويبلغ إليهم وربما لم ينالوا من ذلك في كرب
مضنية وغصص متصلة من غير نيل لمطلوبيته والكثير منهم يصير لدوام الهم والسهر
وفقد العزاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدق والذبول فإذا هم قد وقعوا من مخائل اللذة وشاكلها
في الهدى والمكروه وأدتهم عواقبها إلى غاية الشقوة والهلكة فأما الذين ظنوا أنهم ينالون
لذة العشق كلاً ويصيبونه ممن يملكونه وقد زموا عليه فقد غلطوا وأخطأوا خطأً بيناً وذلك
أن اللذة إنما تكون إذا بلغت بمقدار الألم المؤذي الباعث عليها الداعي إليها ومن ملك شيئاً
وقدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعي وهدأ وسكن سريعاً وقد قيل قولاً حقاً
صادقاً أن كل موجود مملول وكل ممنوع مطلوب ونقول أيضاً إن مفارقة
المحبوب أمر لا بد منه اضطراراً بالموت وإن سلم من سائر حوادث الدنيا وعوارضها
الرديئة المبددة للشمل المفرقة بين الأحبة وإذا كان لا بد من إساغة هذه الغصة وتجرع
هذه المرارة فإن تقدمها والراحة منها أصلح من تأخرها والانتظار لها لأن ما لا بد من
وقوعه متى قدم نجح مؤونة الخوف منه مدة تأخره وأيضاً فإن منع النفس من محبوبها
قبل أن يستحكم حبه ويرسخ فيها ويستولي عليها أيسر وأسهل وأيضاً فإن العشق متى انضم
إليه الإلف عسر النزوع عنه والخروج منه وإن لم يكن الإلف انسب بدون بليته
العشق بل الوقال نقابل أنه أوكد وأبلغ منه لم يكن بحيلة ذي بصيرة مسئلة العشق وقل
فيما لقيا المحبوب كان أحرى أن لا تحكم له ويعاونه الإلف والجنس فيحكم المستقل
من هذا الباب أيضاً المبادرة في منع النفس وزمها عن العشق قبل وقوعها فيه وتمكنها

منه اذا وقعت قبل استحكامها وتمكنها وهذه الحجة فقال ان افلاطن الحكيم اخبر بتعلق رجل
لمكان نبل بحب جارية فاخذ امره من مجلس مدارس افلاطن فامر ان يطلب ويوتى
فلما مثل بين يديه قال اخبرني يا فلان هل تشك في انه لا بد لك من مفارقة حبك هذه يوما
ما فقال لا اشك في ذلك فقال له افلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرعة في ذلك اليوم
في هذا اليوم واربح ما بينهما من خوف المنتظر الماتي وحاله التي لا بد منه ومن محنة وصعوبة
معالجة ذلك بعد الاستحكام وانضمام الالف اليه وتعضده له فقال ان ذلك
الحق يا افلاطن اما ما تقول ايها السيد فحق لكني اجد انتظاري به سلوة مرور الايام
اخف علي فقال له افلاطن وكيف وثقت بسلوة الايام ولم تخف الفتها ولم امنت
ان يلحقك الفرقة قبل السلوة وبعد الاستحكام فتشتد بك المحنة وتتضاعف عليك
المرارة فقال ان ذلك الرجل سجد في تلك الحالة لافلاطن وشكر ودعا له واثنى عليه ولم
يعاود شيئا مما كان فيه ولم يظهر حزنا ولا تشوقا اليها ولم يزل بعد ذلك لازما لمجلس
افلاطن غير مخل بمعاينته فقال ان افلاطن اقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه
تلامذته وتلامذتهم وعذلهم في تركهم واطلاقهم هذا الرجل وصرفه كل همه الى اصلاح الاخلاق
والى سائر ابواب الفلسفة قبل اصلاح نفسه الشهوانية وقمعها وتذليلها للنفس
الناطقة ولان قوما يجانسون ويناسبون الفلاسفة بكلام يحقق ذلك كثيرا فهم
وركاكتهم وهولاء هم الموسومون بالظرفاء والادباء فانا نذكر ما ياتون به في هذا المعنى
ونتكلم فيه من بعده فنقول ان هولاء القوم يقولون ان العشق انما يعتاد اصحاب

الطباع الرقيقة والاذهان اللطيفة وانه يدعو الى التنظف والبهاء وحسن الزينة والهيئة ويشهدون
هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر المبلغ لهذا المعنى ويحتجون بمن عشق من الادباء
والشعراء والنساك والرؤساء ويتخطونهم الى الانبياء صلوات الله عليهم ونحن نقول
ان رقة الطبع ولطافة الذهن وصفاءه يعلمان ويعتبران باشراف صاحبهما على الامور الغامضة
البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة وتبيين الاشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات
المجدية النافعة ونحن نجد هذه الامور مع الفلاسفة ونرى العشق لا يعتادهم ويعتاد
اعتيادا كثيرا اجلاف الاعراب والاكراد والعلاج والانباط ونجد ايضا من الامر العام
الكلي انه ليس امة من الامم ادق فطنة واظهر حكمة من اليونانيين ونجد العشق في جملتهم
اقل مما في جملة سائر الامم كثيرا وهذا يوجب نقيض ما ادعوه اعني انه يوجب ان يكون
العشق انما يعتاد اصحاب الطباع الغليظة والاذهان البليدة ومن قل فكره ونظره ورويته
وبادر الى الهجوم على ما دعته اليه نفسه ومالت اليه شهوته واما احتجاجهم بكثرة
من عشق من الادباء والشعراء والنساك والرؤساء فانا نقول ان الظرف والرياسة والشعر
كالفصاحة ليست مما يوجد ابدا الا مع كمال العقل والحكمة واذا كان ذلك كذلك
امكن ان يكون العشاق من هولاء من اهل النقص في عقولهم وحكمتهم وهولاء القوم
لجهلهم ونقصهم يحسبون ان العلم والحكمة انما هي النحو والشعر والفصاحة والبلاغة
ولا يعلمون ان الحكماء لا يعدون ولا واحدا من هذه حكمة ولا الحاذق بها حكيما بل الحكيم
عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي

والعلم الالاهي فقلت له ما في هذا الا ان ادلك على بلوغه وقد شهدت ذات يوم رجلا من
نجد انبهم عند بعض شاهدنا عدينه السلم وكان هذا الشيخ له تقدم فلقيته حظا وافرا
من المعرفة بالنحو والشعر واللغة وهو لجا ربه يبتسل ويتبذخ ويتعجب في خلال ذلك
ويلحن ويبالغ في مدح اهل صناعته ويرد من سواهم والشيخ في ذلك يحتمله
ويغضي عن جهله وعجبه ويبتسم الى حتى ان قال فيما قال هذا والله هو العلم وما سواه
ريح فقال له الشيخ بانى هذا علم من لا علم له يفرح به من لا عقل له ثم اقبل علي فقال سل
فتانا هذا عن شي من مبادي العلوم الاضطرارية فانه يرى انه من مهره في اللغة امكنه الجواب
عن جميع ما يسال عنه فقلت له اخبرني عن العلوم اضطرارية هي ام اصطلاحية فبادر
فقال العلوم كلها اصطلاحية وذلك انه قد كان سمع اصحابنا يعبرون بهذه العبارة
بان علم اسطلاحي فاحب ان يعيبهم بمثل ما عابوه جهلا منه بما يقصدونه في هذا
الباب فقلت له فمن اين علم ان القمر ينكسف ليلة كذا وكذا وان الشمس تطلع البطن
متى اخذ وان المرداسنج يذهب بجوهر الجار في تبخر وطرح فيما تمام صحته لم ذلك
من اصطلاح الناس على فقال لا قلت فمن اين علم ذلك فلم يكن ان تفصل بين ما به
جيب ثم قال فاني اقول انها كلها اضطرارية فقلت له خبرني عن علمك بان المبادي بالنرا
للفرد مرفوع وان المنادي بالنداء المضاف منصوب اعلم امرا اضطراريا طبيعيا ام شي
مصطلح بالاجماع ببعض الناس دون بعض فلجلج ساعيا يروم بها ان يثبت ان ذلك امرا اضطراري
مما كان سمعه من استاذيه واقبلت اوبه بلعقها وبها فيها مع استعجاله في ... وانقطاعه

والقبل الشيخ سنا عليك فقبول المدد بانني طعم العلم الذي هو علم علما ذكرت ذلك من
هذه القسمة ما ذكرت لتكون ايضا مع بعض المشبهات والدواعي الى الامر الاحص لا لذلك
غرض في هذا الكتاب الا ذلك ولسنا نقصد بما نذكر في كلامنا هذا من الاستجهال والاستثقال
لجميع من عني بالنحو والعربية واشتغل بهما والصد عنهما فان منهم من قد جمع الله له الى ذلك
حظا وافرا من العلوم بل الجهال من هو ابدا الذين لا يرون ان علما موجودا سواهما ولا ان احدا
يستحق ان يسمى عالما الا بهما وقد بقي علينا من حجاج القوم شي لم نقل فيه شيئا وهو احتجاجهم
لحسن العشق بالانبيا عليهم السلم وما بلوا به منه فنقول انه ليس من احد يستجيز ان
يعد العشق منقبة من مناقب الانبيا ولا فضيلة من فضايلهم بل انه شي اثروه واستحسنوه
بل انما يعد هفوة وزلة من هفواتهم وزلاتهم واذا كان ذلك كذلك فليس لمستحسنه و
مزينه بمدحه وترويجه لهم وجه يتعلق به لانا انما ينبغي لنا ان نحتذي افعالنا ونبعثها من افعال
رجال الفاضلين في ما رضوه لانفسهم واستحسنوه لها واحبوا ان يقتدى بهم فيها لا على
هفواتهم وزلاتهم وما تابوا منه وندموا عليه ووددوا ان لا يكون ذلك جرى عليهم وكان
منهم واستشهادهم ان العشق يدعو الى النظافة واللباقة والهيئة والزينة فما يصنع بجمال
الجسد مع قبح النفس وهل يحتاج الى الجمال الجسدي ويجتهد فيه الا الاناث والمخنثين
من الرجال وقال ان تطلع بعض الحكما الى منزله وكان كل شي من الات منزله على غاية
من الزهو والحسن وكان الرجل في نفسه في غاية الجهل والفدامة فقال اذ ذلك
الحكيم انه كاثر في منزله لما انه يحتوي الرجل نفسه فلما استنام وغضب من ذلك

قال له لا تغضب فاني تأملت جميع ما في مملكتك فلم ار فيه شيئا اتمتع به واذا انا بنفسك
فجعلتها موضعا لسقي استمتاعي منها لذلك ويقال ان ذلك الرجل استحيى بعد ذلك
بما كان فيه وحرص على العلم والادب ولانا قد ذكرنا فيما مر من كلامنا الالف شيا
قليلا فيما بينه والاحتراس منه ببعض القول فاقول ان الالف وهو ما يحدث
في النفس من طول الصحبة من كراهة مفارقة المحبوب وهي ايضا بلية تعظم به وتزداد
على الايام ولا يحس بها الا عند مفارقة المحبوب ثم يظهر منها حينئذ دفعة امر مؤذ
مؤلم للنفس جدا وهذا العارض يعرض للبهائم الا انه في بعضها اوكد منه في بعض والاحتراس
منه يكون بالتعرض لمفارقة المحبوب المصحوب حالا بعد حال وان لا ينسى ذلك ويغفل
التعهد بل يدرج النفس ويمرنها عليه ويعودها اياه فلنأت على ما اردنا من هذا الباب بمبلغه
كفاية ونحن الان قائلون في العجب

الفصل السادس في العجب

اقول انه من اجل محبة كل انسان لنفسه يكون استحسانه للجيد منها فوق حقه واستقباحه
للقبيح منها دون حقه ويكون استحسانه للحسن واستقباحه القبيح من غيره واذا كان
بريئا من حبه وبغضه بمنزلة حكم الحاكم الذي لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى ومن
اجل ما قد ذكرنا انه اذا كانت للانسان ادنى فضيلة عظمت عنده نفسه واحب ان
يمدح عليها فوق استحقاقه واذا تمكنت فيه هذه الحالة صار معجبا ولا سيما اذا وجد
قوما يثبتون ذلك ويطلقون تزكيته ومدحه ومما يجب من بلايا العجب انه
يورث النقص في الامر الذي وقع به العجب لان المعجب لا يروم الزيادة ولا الاقتناء والاقتباس

من غيره في الباب الذي منه يعجب بنفسه لان المعجب بفرسه لا يروم ان يستبدل به
لموافرة منه لانه لا يرى ان فرسا افره من فرسه والمعجب بعلمه لا يستزيد فيه لانه لا يرى ان
فيه مزيدا وكل من لم يستزد من شيء ما نقص لا محالة وتخلف عن رتبة نظرائه وامثاله لان
هؤلاء اذا كانوا غير معجبين فهم مستزيدون ولا شك ان المستزيدين متى قصر لم يلبثوا ان
يجاوزوا المعجب ولا يلبث المعجب ان يتخلف عنهم ومما يدفع به العجب ان يكل الرجل اعتبار
محاسنه ومساويه الى غيره على ما ذكرنا قبل حيث ذكرنا تعرف الرجل عيوب نفسه
وان لا يخبر ولا يقيس نفسه بقوم اخسا ادنيا لم يحظوا وافرين الذي يعجب بهم من
نفسه او يكون في بلد من جاهل اهله فليلتمس احيزين من هذين البابين لم يزل يرد عليه كل
يوم ما يدعوه الى نقص نفسه اميل منه الى العجب بها وفي الجملة فانه لا ينبغي ان يتكبر ويعظم
نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائها عند غيره فانه اذا فعل ذلك في قوم نعته عليه
كان بريئا من العجب ومحنة الرياء ويسميه الناس العارف بقدر نفسه وفيما ذكرناه
في هذا الباب ايضا كفاية فلنقل الان في الحسد

الفصل السابع في الحسد

فاقول ان الحسد من العوارض الرديئة ويتولد من اجتماع البخل والشره
في النفس والمتكلمون في اصلاح الاخلاق يسمون الشرير من يلتذ بما يصيب الناس من المضار ويغم بالمنافع
ويكره ما يقع بموافقتهم وان كانوا لم يتروه ولم يسيئوا اليه كما انهم يسمون الخير من احب
الخير والنعمة ما وقع بموافقة الناس ونفعهم والحسد شر من البخل لان البخيل انما لا يحب ولا
يريد ان ينيل احدا شيئا مما يملكه ويحويه والحسود يحب الا ينيل احد احدا خيرا بعينه

اليوم الا مملكة وهو دائما من ادون الفعل عليهم الا الذي لهم ولو تمهد قدم به من سائل العاقل
الجهد فانه يجد له من ثمرة الشر حظا وافرا اذ الحسود يتهم بانه كاره لما وقع
بوفاق من لم يتره ولم يبغ اليه وهذا شطر من جمل الشر به والشرير فيستحق المقت من
البارى عز وجل ومن الناس اما من البارى فلانه مضاد له في ارادته اذ هو عز اسمه
المفضل على الكل المريد الخير للكل واما من الناس فلانه مبغض ظالم له فان من احب
وقوع المكروه بانسان ما او لم يحب وصول الخير اليه مبغض له فان كان هذا الانسان
لم يتره ولم يبغ اليه فانه مع ذلك ظالم له وايضا فان المحسود لم ينل عن الحاسد شيئا
مما هو في يده ولا منعه عن بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعان به على شيء من امره اذا
كان كذلك فما هو اعنى المحسود الا بمنزلة سائر من نال خيرا وبلغ امنيته من الناس العالم
عن الحاسد فكيف لا يحسد من بالهند والصين فان كان لا يحسدهم من اجل انهم بعيد عنه
فليتصورهم باحوالهم وما يتقلبون فيه من نعيم فان كان ... مثل المحسود ... بالمال
من حضرته اذ كانوا بمنزلة الغائب عنه في انهم لم يسلبوه شيئا مما في يده ولا منعوه وبلغهم
شيء كان يقدر عليه ولا استعانوا على امر من امورهم وليس بينهم وبين الغائب عنه فرق
الا في مشاهدة الحاسد لحالهم التي يمكن تصور مثلها من الغائب عنه ويعلم ويستيقن
انهم متناهون في مثل ما هم فيه وقد يغلط بعض الناس في حد الحسد حتى انهم يسمون
بالحسد قوما انهم انما يكرهون الخير لمن عليهم في اصابتهم ذلك بعض المضار
والمؤن فليس ينبغي ان يسمى كل واحد من هؤلاء حاسدا بل ينبغي ان يسمى الحاسد منفسا

من اغتم من خير يناله غيره من غير ان تكون عليه منه مضرة ويتمنى بلوغ الجهد من اغتم
من خير يناله غيره وان كان له في ذلك ... ذات المؤن والمضار فانها تحدث
في النفس عداوة بمقدارها ... ومثل هذا من الحاسد لا يكون الا بين الاقرباء والمعاشرين
والمعارف ... الغريب بما ... اهل بلد ما فلا يكادون يجدون في انفسهم تراهم
لذلك ... الرجل منهم فلا يكاد يخلص ولا واحد منهم من كراهية لذلك هذا على انه ربما
كان هذا الرجل المالك اعنى الملك الذي يدوف بهم وانظارهم من المالك الغريب وانما يؤتى
الناس في هذا الباب من فرط محبتهم لانفسهم وذلك ان كل واحد منهم من اجل حبه
لنفسه يحب ان يكون سابقا الى المراتب المرغوب فيها غير مسبوق اليها فاذا هم راو
من كان بالامس معهم اليوم سابقا لهم متقدما عليهم اغتموا لذلك وصعب واشتد عليهم
سبقه لهم اليه ولم يرعهم منه تعطفه عليهم ولا احسانه اليهم لان انفسهم متعلقة بالغاية
مما ... بهاهر الا السابق لا غير لا يرضيهم سواه ولا يسترجون دونه واما المالك لهم
الغريب منهم فمن اجل انهم لم يشاهدوا حالته الاولى لا يتصورون كان سبقه لهم وفضله
عليهم فيكون ذلك اقل لغمهم واسفهم وقد ينبغي ان يرجع في مثل هذا الى العقل ويتأمل
في هذا الامر ما اقول اقول انه ليس يحق للحاسد ان يغبطه ويبغضه لهذا الرجل
الغريب الا ... في الوجه به وذلك انه لم يمنع المسبوق من المبادرة الى المطلوب
وان يحظى به دونه وليس الحظ الذي ناله هذا السابق شيئا كان الحاسد احق به
او احوج اليه ولا ينقصه اذا ولا يحنو عليه المحسود اجرة او على تراخيه فان احدهما هو

لا دون نعمه واجتهاده عن بلوغ ما لهم من ذلك انه اذا كان هذا السابق اخا او ابن عم او قريبا او
جارا او من يكن اصلح للحاسد وكان احرى بحمده وآنس من سرور ما بينهما وصلة الجنس وهي وصلة
طبيعية وكيدة وايضا فانه لم يكن بد من ان يكون في ماله ميراث وللاولى للمشتركين
والمتكثرون ولم يكن الحاسد ممن يومل او يرجى ان يصير ما هو لهم اليه اولى من اذا اصل
اليه انتفع هو به فليس للكراهة ان يبقى عليهم وجه فانه ... لانه يتواعليه
بقي فيهم او صار الى غيرهم فمن حاله في عدم ما سقاهم ... حاله ابدا فانا نقول ان
العاقل ان نظر ببصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبية ونفسه البهيمية حتى
يردعها عن اصابة الشيء اللذيذ الشهي فضلا عن المشتهى ولا ان فيه ...
مضرة للنفس والبدن جميعا واقول ان الحسد مما لا ان فيه معا ان كان ... فانه
اذا كثر امر ثابت لصاحبها من اللذات وهو مضر بالنفس والجسد اما بالنفس
فلانه يذهلها ويفرق فكرها ويشغلها حتى لا تفرغ للتصرف فيما يعود نفعه على
الجسد وعليها لما يعرض معه للنفس من الاعراض الرديئة مثل طول الحزن والهم
والفكر واما بالجسد فلانه يعرض له عند حدوث هذه الاعراض المفرطة
السهر وسوء الاغتذاء ويعقب ذلك رداءة اللون وسوء السحنة وفساد المزاج واذ
كان العاقل يروم بعقله الهوى المقرب اليه الشهوات اللذيذة بعد ان يكون ما يعقب
مضرة فانه احرى بهوا او لم يجتهد في محو هذا العارض عن نفسه ونفيه واطراحه
عنه وترك الفكر فيما اخذ به له وايضا فان الحسد يعم العون والمتنعم من الحاسد

وذلك انه يديم همه وغمه ويذهل عقله ويعذب جسده ويوهن قوته باشتغال نفسه
واما في جسده فكون المحسود دون نعمة علما ان لم ذلك فسواء اي هو اولى بالشفقة
والرحمة من الذي لا يجلب على صاحبه الاضرار واي سلاح اجود واولى بالاطراح
من الذي هو جنة للعدو وجارح للحامل له وايضا فان مما يمحو الحسد عن النفس
ويسهل وينصب لها الاقلاع عنه ان يتامل العاقل احوال الناس في تراقيهم في المراتب
ووصولهم الى المطالب وفي احوالهم عما صاروا اليه من هذه المراتب ويجد النسب
فيها على ما نحن ذاكروه ها هنا فانه يشبهه منه على ان حالة المحسود عند نفسه خلافها
عند الحاسد وان ما يتصوره من عظمها وجلالتها ونهاية غبطة المحسود وتمتعه بها
ليس كذلك فاقول ان الانسان لا يزال يستعظم الحال ويستجلها ويوده ويتمنى بلوغها
والوصول اليها ويرى ان الذين قد نالوها وبلغوها هم في غاية الاغتباط
والاستمتاع بها حتى اذا بلغها ونالها لم يبرح ولم يلبث بها الا مدة يسيرة بقدر ما يستقر
فيها ويتمكن منها ويعرف بها ويكون هذه المدة عند نفسه مسعودا مغتبطا
بها حتى اذا حصلت له هذه الحالة المتمناة كان نسيا ... كونه فيها وملكه لها
ومعرفته الناس له فيها سمت نفسه الى ما هو فوقها وتعلقت منيته بما هو اعلا
منها واستقل واستنزل حالته التي هو فيها التي قد كانت من قبل غايته وامله فصار
بين هم وخوف اما الخوف فمن النزول عن التي نالها وحصلها واما الغم فالتي
تقدر بلوغها فلا يزال مديدا منغصا بها زاريا عليها متعب الفكر والجسم في اعماله

الحاه

الحيلة للتنقل عنها والترقي منها إلى ما فوقها، ثم كذلك يكون حاله في هذه الثانية
وفي الثالثة إن بلغها وفي كل ما ينال ويصل إليه منها. وإذا كان الأمر كذلك فيجب على
العاقل أن لا يجتهد اجتهادا على قبيل من دنياه إلا بما يستغني عنه في إقامة العيش، و
ليعلم أن أصحاب الفضل فيها والإكثار منها لهم من فضل الراحة واللذة بحسب ما عندهم
من فضل عروض الدنيا، وذلك أنهم أولا المطلوبة هذه الحال ودوامها خصوصا وبعد
أن لا يتذوقوها لأنها تصير عندهم بمنزلة الشيء الطبيعي الاضطراري في نفس العيش
فيذهب من أجل ذلك التلذذ بها من التلذذ كما ذكرنا في حالة العقلاء، وكذلك
يكون حظهم في قلة الراحة، وذلك أنه من أجل أنهم لا يزالون مجدين مستكثرين في التزيد
والعلو إلى ما فوقهم تقل راحتهم حتى إنها ربما كانت أقل من راحة من هو دونهم ولا
يساويهم في أكثر الأحوال دائما أبدا. فإذا لاحظ العاقل هذه المعاني وتأملها أخذ
منها ما يجعله طارحا للهوى، علم أن الغاية التي يمكن بلوغها من لذاذة العيش وراحته هي
الكفاف، وأن ما فوقه من أحوال المعاش متقارب في ذلك بعضها لبعض وللكفاف
بل للكفاف ربما فضل الراحة عليها، فأي وجه للتجاسر إلا الجهل بها واتباع
الهوى دون العقل، وفيما ذكرنا بما في هذا الباب كفاية. الفصـ[illegible]

في الغضب ثم إن الغضب جعل في الحيوان ليكون به الانتقام من المؤذي، وهذا العارض
إذا أفرط وجاوز حده حتى يفقد معه العقل فربما كانت نكايته في الغاضب
وبلاغته إياه أشد وأكثر منها في المغضوب عليه، ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يتذكر

ما يحل بأحوال من دعاه الغضب إلى أمور مكروهة في عاجل الأمر وآجله
ويلحظ نفسه بصورها في حال غضبه، فإن كثيرا ممن يغضب ربما لطم وجهه ولكم
فيحل به لذلك من الألم على نفسه أكثر مما ناله به من المغضوب عليه، وقد رأيت من لكم
رجلا لحيه فكسر أصابعه حتى بقي يعالجها أشهرا ولم ينل الملكوم كبير أذى
ورأيت من استشاط وصاح فنفث الدم مكانه وأدى به ذلك إلى السل فصار
سببا لموته. وبلغنا أخبار أناس نالوا آباءهم وأولادهم ومن يعز عليهم في وقت غضبهم
بما طالت عليه ندامتهم ولم يستدركوه آخر عمرهم. وقد ذكر جالينوس أن
والدته كانت تثب بفمها على القفل فتعضه إذا تعسر عليها فتحه، ولعمري إنه ليس
بين من فقد الفكر والروية في حال غضبه وبين المجنون كثير فرق، فإن الإنسان إذا
أكثر تذكر أمثال هذه الأحوال في حال سلامته كان أحرى أن يتصورها في وقت
غضبه. وينبغي أن يعلم أن الذين كانت منهم هذه الأحوال القبيحة في وقت غضبهم إنما
أتوا من قلة عقولهم في ذلك الوقت، ويلحظ نفسه بأن لا يكون منه في وقت غضبه
فعل إلا بعد الفكرة والروية فيه لئلا ينكي نفسه من حيث يروم إنكاء غيره، ولا
يشارك البهائم في إطلاق الفعل عن غير روية، وينبغي أن يكون في وقت المعاقبة
بريئا من أربع خصال: الكبر والبغض للمعاقب ومن ضدي هذين، فإن الأولين ربما يكونان
الحاملين له على الانتقام والمعاقبة مجاوزين لمقدار الجناية، والآخرين الحاملين أن يكونا مقصرين
عنه. وإذا أخطر العاقل بباله هذه المعاني وأخذ هواه باتباعها كان غضبه وانتقامه

بمقدار عقله وأمن ان يعود عليه منه مكروه في نفسه او في جسده في عاجل امره

وليجتنبها الفصل التاسع في الكذب ان هذا العارض ايضا من الاعراض

الرديئة التي يدعو اليها الهوى وذلك ان الانسان لما كان يحب التكثير والترؤس

من جميع الجهات وعلى كل الاحوال وجب ان يكون ابدا هو المخبر المعلم لما في ذلك

من الفضل له على المخبر المعلَّم وقد قلنا انه ينبغي للعاقل الا يطلق هواه وما يخاف ان

يجلب عليه من بعدها ألما وندامة ونجد الكذب يجلب على صاحبه ذلك فان الذي

للكذب المكثر منه لا يكاد تخطئه الفضيحة ولا يسلم منه اما لما فيه يكون منه

لسهو ونسيان بعد ثان لمواطاة العالم من حديثه واطلاعه من حديثه ذلك على خلاف ما

ذكر ولبثه بسبب الكذاب من الانتداد والاستمتاع بكذبه ولو كان عمره كله ما

يقارب فضلا عن ان يوازن ما يندفع اليه ولو مرة واحدة في عمره كله من الخجل

والاستحياء عند افتضاحه واحتقار الناس واستصغارهم وتبعيرهم وتزديلهم له

وقلة سكونهم اليه وثقتهم به ان كان ممن له عند نفسه مقدار ولم يكن في غاية الخسة والدناءة

فان مثل هذا لا ينبغي ان يعد في الناس فضلا عن ان يقصد بكلامه ويعنى به في اصلاحه ومن

اجل ان اسباب الفضيحة في هذا المعنى ربما تأخرت كثيرا ما ويغتر الجاهل بذلك الا ان

العاقل لا يغتر بطول مدته فيجازف ولا يأمن مفاجأة الفضيحة بل يستظهر ويأخذ بالحزم

في ذلك ونقول ان الاخبار مما لا حقيقة له نوعان فنوع يقصد منه المخبر الى امر

جميل مستحسن يكون عند كشفه عذرا واضحا نافعا موجبا لسرور ذلك المخبر على ما

سيق اليه وان لم تكن حقيقته كذلك مثال ذلك امرؤ ان رجلا علم من ملك ما انه

مزمع على قتل صاحب له في يوم غد وانه متى مضى يوم غد ظهر الملك على امر يوجب

ان لا يقتل صاحبه فجاء الى صاحبه هذا فاخبره انه قد استخفى في منزله كنزا وانه يحتاج

الى معاونته عليه يوم غد فاخذه به الى منزله ولم يزل يومه ذلك يطلب الحفر بكده

بالحفر والبحث عن ذلك الكنز حتى اذا انقضى اليوم وظهر الملك على ما ظهر عليه

من جنايته امن على حقيقته فهذا الرجل وان كان قد خبر بما لا حقيقة

له فليس في ذلك بمذموم ولا عند تكشف الخبر على خلاف ما حكاه بمفتضح لانه كان قد قصد

به الى امر جميل نافع للخبر فهذا وما اشبهه ونحاه من الاخبار مما لا حقيقة له لا يعقب

صاحبه فضيحة ولا مذمة بل شكرا وتبجيلا واما النوع الثاني الملوم لهذا الغرض ففي

تكشفه الفضيحة والمذمة اما الفضيحة فاذا لم يكن على المخبر من ذلك ضرر ثم كرجل حكى

لصاحبه انه عاين بمدينة كذا وكذا حيوانا او جوهرا او نباتا من حاله وقصته كذا

وكذا مما لا حقيقة له ولا يقصد الكذابون به الا تعجيب الناس به فقط واما المذمة فاذا

جلب على المخبر مع ذلك ضررا كرجل حكى لصاحبه عن ملك بلدة ما شاعه ويغني

في قربه ونوالا اليه وحمله في نفسه انه ان اجمل اليه وسار نحوه نال منه مكان كذا

وكذا ومرتبة كذا وكذا وانما فعل ذلك لينال شيئا مما خلفه حتى اذا تعنى

صاحبه وتحمل واجتهد فورد على ذلك لم يجد لشيء من ذلك حقيقة ووجده جهنما

متعصبا عليه فان على لعاقبته على ان الاولى ان يسمى كذابا ويجتنب ويحترس منه

كذب لا لأمر اضطره اليه ولا لمطلب عظيم نال به فان من استشعر الكذب
واقدم عليه لا لغرض دنيء خسيس كان احرى بأن يلحقه عند الاغراض العظيمة الجليلة

الفصل العاشر في النجل ان هذا العارض ليس ممكنا ان يعد انه من عوارض
الهوى باطلاق وذلك انا نجد قوما يدعوهم الى الامساك والتقحص مما في ايديهم وفرط
خوفهم من الفقر وبعد نظرهم في العواقب وشدة اخذهم بالحزم في الاشياء والاستعداد
للنكبات والنوائب ونجد آخرين يلتذون الامساك نفسه لا لشيء آخر ونجد
الصبيان الذين لم تستحكم فيهم الروية والفطنة من يشح بما معه لفرط لذته به من الصبيان
ونجد منهم من يجاريه ومن اجل ذلك ينبغي ان يقصد الى مقاومة ما كان من هذا
العارض عن الهوى فقط وهو الذي اذا سئل صاحبه عن العلة والسبب في امساكه
لم يجد في ذلك حجة بينة مقبولة ولا عذرا واضحا لكن يكون جوابه ملفقا
مرقعا ملجلجا وقد سألت مرة رجلا من المتمسكين عن السبب الداعي له الى ذلك
فاجابني باجوبة من نحو ما ذكرت وجعلت ابين له فسادها وانه ليس مما
اعتذر به شيء يوجب مقدار ما عليه من الامساك وذلك اني لم اسمه ان
يجود من ماله ما يتبين عليه فضلا عما يجحف او يحطه عن رتبة غناه فكان آخر
جوابه ان قال هكذا احب وهكذا اشتهي فاعلمته حينئذ انه قد حاد عن حجج
العقل الى الهوى اذ كان ما يعتل به ليس يقدح في الحالة العاجلة التي هو عليها وقد
في الحزم والوثيقة والنظر في العاقبة فهذا المقدار من هذا العارض هو الذي ينبغي

ان يسلم ولا ينقاد الهوى عليه وهو المقدار الذي لا يؤثر في الحالة الحاضرة انحطاطا
فاما ان يروم بلوغه من يعد بالمال ضعفا وعجزا فاما من كان له عذر من والشح من
احد هذين البابين او من كليهما فليس ما عرض له من الامساك عن الهوى بل عن العقل
والروية فلا ينبغي ان يزال عنه بل يؤيد ويثبت عليه وليس كل ممسك يسوغ له ان
يحتج بالباب الثاني من هذين البابين وذلك ان من كان من الناس آمنا من ان يبلغ بامساكه
رتبة اعلا واجل من التي هو فيها كما كان في اواخر عمره او في اقصى المراتب التي يمكن
ان يبلغها مثله فليس له الاحتجاج بالباب الثاني من هذين البابين وجه البتة

الفصل الحادي عشر في الفكر والهم ان هذين العرضين وان كانا عرضين عقليين فان فرطهما
مما يجلب من الالم والاذى ما ليس في اقعادنا عن مطالبنا وقطعنا ونهايدون
تقصيرهما على ما ذكرناه قبل حيث ذكرنا افراط فعل النفس الناطقة ولذلك
ينبغي ان يروح المستعد منهما بان ينيله من اللهو والسرور واللذة مقدار ما يبلغ
له ما يصلحه ويحفظ عليه صحته لان لا يحزن ويتهيأ وينصرف بادواء فيصدنا ومن
اجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم اختلف مقادير احتمال الفكر والهم منهم فبعض
يحتمل الكثير منها من غير ان يضر ذلك به وبعض لا يحتمل وينبغي ان يتفقد ذلك ويتدارك
قبل ان يعظم وان يتدرج الى الازدياد منه ما امكن فان العادة تعين على ذلك وتقوي
عليه وبالجملة فانه ينبغي ان يكون تسلينا واصابتنا اللهو والسرور واللذة لا لها
بل لكي يرد وتقوى بها على العود في فكرنا وهمنا اللذين بهما نبلغ مطالبنا وانه كما

ان قصد لاجل اثمار من علائق ذاته ليس الى ان ينيلها لذاتها بل لكي يتقوى بها على بلوغ
مكانه ومستقره ولذلك ينبغي ان يكون حالنا في ابتغائنا مصالح اجسادنا فانا اذا فعلنا
ذلك وقدرنا هذا التقدير بلغنا مطالبنا في ... من الاوقات التي يمكن في مثلها بلوغه
ولم نكن كالذي اهلك راحلته قبل بلوغ ارضه التي يأتيها بان يحملها واكرهها ولا كا
شغل باستمالها وخص بها حتى فاته الوقت الذي كان ينبغي ان يكون قد وصل فيه الى
موضعه ومستقره ونشأني في ذلك مثل اخر انه ان رجلا احب علم الفلسفة
واثرها حتى جعلها همه وشغله بما ذكره ثم رام ان يبلغ ما بلغ سقراطيس وفلاطن وارسطو
وثاوفرسطس واوذيمس واخرونيس وثامسطيوس واسكندروس في مدة يسيرة مثله
فادام الفكر والنظر واقل التعب والراحة وما يتبع ذلك ضرورة مع دوام السهر
اقول ان هذا الرجل يصير الى الوسواس والمالنخوليا او الى الدق والذبول قبل مضي هذه المدة
وقبل ان يقارب هولاء الذين ذكرناهم واقول ان رجلا اخر احب ايضا اشتغال علم
الفلسفة الا انه انما ينظر فيها في الوقت بعد الوقت اذا فرغ من اشتغاله بلذاته
لذاته وشهواته فاذا عرض له ادنى شغل او خرج فيه ادنى حركة ترك النظر وعاد فيما
كان فيه ولا اقول ان هذا لا يتكامل علم الفلسفة في عمره ولا يقارب
ذلك بل لا يبلغ ... فقد عدم هذان الرجلان مطلوبهما احدهما من جهة الافراط والاخر
من جهة التقصير ومن اجل ذلك ينبغي لمن يعتدل في فكره ... في مطالبنا التي نروم بها بلوغ
مطلوبنا لنبلغها ولا نعدمها من قبل تقصير ولا افراط الفصل

الثاني عشر في دفع الغم ان الهوى اذا تصور بالعقل ضد الملائم فوق المحبوب عرض
منها غم ويحتاج في بيان ان الغم عرض عقلي او هوائي الى كلام له فصل طول ودقة وقد
ضمنا في اول الكتاب ان لا نتعلق فيه من الكلام الا بما لا بد منه في غرضه الذي اجرينا
به اليه ومن اجل ذلك نتجاوز الكلام في هذه المعاني ونصير الى ما هو المقصود المطلوب
بكتابنا هذا على انه قد يمكن من كان به ادنى مسكة من علم الفلسفة ان يستنبط ويستخرج
هذا المعنى من الرسم الذي رسمنا به الغم في اول هذا الكلام الا انا نجري بدع ذلك ونجاوزه
الى ما هو المطلوب بهذا الكتاب فاقول انه لما كان الغم يكد بالفكر والعقل
ويؤذي النفس والجسد حق لنا ان نحتال للمنع منه ودفعه والتقليل منه والضعف له
ما امكن وذلك يكون من وجهين احدهما بالاحتراس منه قبل حدوثه لان لا يحدث
او يكون ما يحدث منه اقل ما يمكن والاخر بدفع ما قد حدث وبقيه اما كله واما اكثر
ما عرض منه والتقدم والتحفظ لئلا يحدث او قل ودفع ما يحدث منه يكون
بمثل هذه المعاني التي انا ذاكرها ان شاء الله فاقول انه لما كانت المادة التي منها
تتولد الهموم انما هي فقد المحبوب ولا يمكن الا يفقد هذه المحبوبات بتة لتداول الناس
فاكثر الكون والفساد عليها وجب ان يكون اكثر الناس واشدهم غما من كانت
محبوباته اكثر عددا وكان لها اشد حبا واقل الناس غما من كانت حالته بالضد من
ذلك فقد ينبغي اذا للعاقل ان يطلع مواد الغموم عنه ولا يخدع ويثق بانها لا تدوم
موجودة من المحبوبات ... وبتصور المرارة المتجرعة عند فقدها فان قال

فهل لنا من شوق لفقد المحبوبات وأسفنا على ما فقد من نعم عند فقد ما اشتغل
مما قيل له إنه إن كان هذا المتوفى المحزون عليه قد مات مع أفلس ما ... مثله
للمخافة الوقوع منه وذلك أنه ليس اغتمام من لا ولد له بأن لا ولد له كاغتمام من أصيب
بولده هذا وإن كان هذا الرجل ممن يغتم بأن لا يكون له ولد فضلاء عن غيرهم لا يبالي ولا يرتفع
بذلك ولا يغتم البتة ولا يغتم من لا معشوق له بأن لا معشوق له كغم من فقد معشوقه
وقد يحكى عن بعض الفلاسفة أنه قيل له لو اتخذت ولدًا فقال إني من الشغل في إصلاح جسدي
هذا ونفي عنه وجوه الغموم لا فراغ لي بها فكيف أضم وأدخل إليها مثلها. وسمعت
امرأة عاقلة تقول إنها عادت يومًا امرأة شديدة الحزن على ولدها الميت
وإنها توقت الدنو من زوجها خوفًا من أن ترزق ولدًا تبتلى فيه بمثل ما بليت به وإن كان
وجود المحبوب موافقًا ملائمًا للطبيعة وفقده مخالف لها صار أحس من ألم فقد
المحبوب ما لا يحس من لذة وجوده وكذلك صار الإنسان يكون صحيحًا مدة طويلة
فلا يحس لصحته لذة فإن اعتل بعض أعضائه يحس على المكان منه بألم شديد فكذا
المحبوبات كلها عند الإنسان إذا وجدها وطالت صحبتها له في سقوط لذة وجودها
عنه ما دامت موجودة وحصول شدة ألم فقدها عليه إذا فقدها وإن اجتهد في
لو أن رجلًا استمتع دهرًا طويلًا بأهل أو ولد ونعيم ثم بلي بفقدها لأحس من الألم
بذلك في يوم واحد أو ساعة واحدة ما يغطي ويأتي على لذة استمتاع كان بهما
وذلك أن الطبيعة تحسب وتعد ذلك الاستمتاع الطويل كله حقًا واجبًا لها نعمة

دون حقها وذلك أنها لا تخلو في تلك الحال أيضًا من استقلال ما هي فيه وطلب الزيادة منه
دائمًا بلا نهاية حبًّا منها للذة واستباقًا إليها وإذا كان ذلك من شأنها فهذا المعنى أن يكون المراد و الاستمتاع
من المحبوبات في حال وجودها معمورًا منها مستقلًا مستقلًا والتحزن والتلهف
عند فقدها متبينًا مستكثرًا مؤلمًا مبلغًا فالرأي الأمر بها أن نتناول الاستقلال منها
لعدم أو نمنع عن قيمة الرديئة الجالبة الغموم المؤدية إلى المصيبة فهذه أعلى المراتب في هذا
الباب وأحسمها لمواد الغموم وتلو ذلك أن يتمثل الرجل ويتصور فقد محبوباته
وتغيبها في نفسه ووهمه ويعلم أنها ليست مما يمكن أن يبقى ويدوم بحالها ولا يخلو من تذكر
ذلك منها وإخطار ذلك بباله فيها ونفسح الغم وشدة الجزع متى حدث ذلك بها فإن
ذلك يقوي ويفتح رياضة وتقوية للنفس على قلة الجزع عند حدوث المصائب لقلة
ما كان من اعتياده وثقته وركونه إلى بقاء محبوباته في حال وجودها ولكثرة ما تمثل للنفس
فقدها وأنسها بتصور المصائب قبل حدوثها وفي مثل هذا المعنى يقول الشاعر:
يمثل ذو العقل في نفسه مصائبه قبل أن تنزلا فإن نزلت بغتة لم ترعه لما كان في نفسه مثلا
رأى الأمر يفضي إلى آخر فصير آخره أولا. فما كان الإنسان في غاية الفضيلة ...
المبرأ مع الهوى واللذة لا يتبين من نفسه ما يشتغل لشيء من هذين الأمرين فليس إلا أن يحال
أن لا ينفرد من محبوباته بواحدة وينزلها منزلة ما لا بد منه وما ليس غيره بل يعز إليها
بعضها من بعض ما ينوب أو يقارب أن ينوب عن مفقود إن فقد منها فإنه بهذا الوجه يمكن
أن يتعزى عنه ما يفقد منها بما بقي منها فهذه جملة ما يحترز به من كون الغموم ووقوعه
متى وقعت ... الإنسان ... ما يسوء ... الجزم في ... الصبر عند البلاء

فاما ما يدفع به او يقلل منه اذا كان وقع فانا قائلون فيه بعد ان نقول ان العاقل
اذا تفقد ونظر فيما يجري به الكون والفساد من هذا العالم وراى ان عنصرا عنصرا يستحيل ويحلل
شيئا لا ثبات لشيء منه ولا دوام له البتة بل كل منها زايل ثم مستحيل فاسد
مضمحل لم ينبغي له ان يستنكر ويستفظع ما سلب منها وفجع بها مما يحب عليه بعد
مدة بقايها له فضلا وما استمتع وملك ربحا اذ كان فناؤها ضروريا لما قبل ذلك ممكنا
ولا يعظم ويكبر ذلك عليه وقت كونه اذا كان ذلك شيئا لا بد ان يعرض فيها فانه من
من احب واراد منها بقاها فقد اراد ما لا يمكن وجوده ومن احب وجود ما لا يمكن
وجوده كان جالبا لذلك الغم الى نفسه وما بالاغر عقله الى هواه وايضا فان فقد الاشيا
التي ليست باضطرارية في بقا الحياة ليس يدوم الغم بها والحزن عليها لكن ينزع منها
النفس وعنها التقلب وبعقب ذلك السلو عنها والنسيان لها فترجع العيشة
وتعود الحالة الى ما كانت عليه قبل المصيبة فكم قد راينا ممن اصيب بعظيم المصايب
وفادحها فعاد راجعا الى ما لم يزل عليه قبل مصابه بها متلذذا بعيشه مغتبطا بحاله
فلذلك ينبغي للعاقل ان يتذكر المتنى في حال المصيبة بما يؤوب ويرجع اليه من
هذه الحالة ويعرضها عليه ويشوقها اليه ويطلب ما يشغل ويلهي باكثر ما يمكن لمن
يسرع الخروج منها الى هذه الحالة وايضا فان يتذكر كثرة المشاركين له في المصايب
وانه لا يكاد يعرى منها احد ويتذكر اليهم فقد واوب سلوهم وحالهم وسلوانه
مضت من المصايب ان كان قد تقدمت له ما يخفف ويسليه عما ذهب بالهم ۞ وايضا

والمرء انما يحسن من اكثر الناس واشرهم حالا من كان يستحوذ به الحزن اذ كان له استرجاع فانه
ليس من احد يستنقذ منها الا ويفقد من الغم على مقدار ما يوجبه المحبة من هم دايم وخوف
غلبه مستطير غير ودين وجله على ما يحدث منها بعد فقد حرق ففقدها سعدا وان كان الهوى
لذلك كارها واكتسب راحة وان كان مدا اذا امرا وفي مثل هذا المعنى يقول الشاعر ۞
لعمري لئن كنا فقدناك سيدا وكهفا لقد نمنا الثغر والفزع ۞ لقد جر نفعا فقدنا لك اننا امنا
على كل الرزايا من الجزع ۞ وفي مثله ايضا ۞ كنت السواد لمقلتي فبكى عليك الناظر ۞
من شا بعدك فليمت فعليك كنت احاذر ۞ فاما ما يعتصم به المؤثر لاتباع ما يدعوه اليه
عقله الراغب عما يدعوه اليه هواه ان تام الملذة والضبط لنفسه من الغم فواحدة هي
ان العاقل الكامل لا يختار المقام على حال يضره ومن اجل ذلك يبادر الى النظر في سبب الغم
الوارد عليه فان كان مما يمكن دفعه وازالته جعل بدل الاغتمام فكرا في الحيلة لدفع ذلك
السبب وازالته وان كان مما لا يمكن ذلك فيه اخذ في المكابرة في التلهي عنه والتناسي
له وعمل في محوه عن فكره واخراجه عن نفسه وذلك ان الذي يدعو الى المقام على
الاغتمام في هذه الحالة الهوى لا العقل اذ العقل يدعو الى ما جلب نفعا عاجلا او اجلا
وكان الاغتمام مما لا يدرك فيه بتة ولا عاجل منه ضرر عاجل يوهن الجسم واجل يفسد
عن ان يكون نافعا وهو الرجل اعني الرجل العاقل الذي لا يتبع الا ما دعا اليه العقل ولا
نعم الا على ما اطلق له المقام عليه لسبب وعذر واضح ولا يتبع الهوى ولا ينقاد له
فانه على خلاف ذلك ۞ الفصل الثالث عشر في الشره ۞ ان الشره

والتهوّع من العوارض الرديئة العائدة من بعدُ بالألم والمضرة وذلك أنه ينشئ [illegible]
الإنسان استمصاص الماسريقا واستمرار العمل بالمكن بطرح جميع ذلك في سوء الهضم الى
ضروب من الأمراض الرديئة جداً وسوء أثر قوة النفس الشهوانية اذا حكم لها وساعدها
عمى النفس الناطقة الذي هو قلة الاحتمال معه [illegible] ماهرة [illegible] من ايام
الهوى بعواليه وحمل عليه تصوراً [illegible] الشره
أقبل يوماً على [illegible] بشدة حتى اذا اضطلع وملئ منها قليلاً
لم تمكنه معه تناول شيء يتفاخر به فتشاغل عن شيء بكآبة فقال ان ذلك انه
زعم أنه لا يقدر على أكل شيء مما هو بين يديه وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معي من
رطب كثير كان بين أيدينا فأمسكنا بعد ما نلنا منه مقداراً معتدلاً وأمعن هو حتى
قارب أن يأتي على جميعه فنالته بعد امتلائه وامتنا كربته وذلك أني رأيته مُكرهاً
نحو ما بقي من بين أيدينا منه هل اشتهت نفسه وسكنت شهوته فقال [illegible]
الآن لكون حالتي الأولى وأن يكون هذا الطبق إنما قدم الينا الآن فقلت له فإذا كان
المجتر الاشتهاء ومضضته لم تنقطع عنك ولا في هذه الحالة فما كان الصواب إلا
الإمساك قبل التملّي لتستريح مما أنت فيه الآن من ألم الثقل والتمدد بالامتلاء ولا تأمن
أن تصير اليه من سوء الهضم الذي يجلب عليك من الأمراض ما يكون تألمك به أكثر
من التذاذك بما أصبت منها ولذة أضعافاً كثيرة فرأيته [illegible] من هذا الكلام ونجع
فيه وأبلغ اليه ولعمري إن هذا الكلام ونحوه تنفع من لم يكن مرتاضاً برياضات

الفلاسفة أكثر مما تنفع الاحتجاجات المبنية على الأصول الفلسفية ذلك لأن يعرّف
أن النفس الشهوانية إنما قرنت الى الناطقة لتنال هذا الجسم الذي هو للنفس الناطقة منزل
داء وأن يبقى به مدة اكتساب النفس الناطقة المعرفة بهذا العالم فتمنع النفس الشهوانية
ومنعها من الإصابة من الغذاء فوق الكفاف لذا كان يرى أن الغرض والقصد لا عنده في الحاجة
من التلذذ بل البقاء الذي لا يمكن أن يكون إلا به وذلك كما يحكى عن بعض الفلاسفة أنه كان
يأكل مع بعض الأحداث ممن لا رياضة له فاستقل ذلك الحدث أكل ذلك الفيلسوف
وجعل يتعجب منه وقال له في بعض كلامه لو كان زيّي من الغذاء مثل زيك لم أبل أن
لا أعيش فقال له الفيلسوف أجل يا بني إنما أنا آكل لأبقى وأنت تريد أن تبقى لتأكل فأما
من لا يرى أن عليه في التملي والاستكثار من الغذاء بأساً في منصوص رأيه فإنما ينبغي أن
يدفع عن ذلك بالكلام في الموازنة بين اللذة المصابة من ذلك بالألم المعقب له كما ذكرنا
قبل ونقول له أيضاً إنه إذا كان ينقطع الطعم المستلذ عن المتطعم بما لا بد منه فقد ينبغي
للعاقل أن يسأم ذلك قبل الحال التي لا يأمن معها عاقبة مرديه وذلك أنه إن لم يفعل
ذلك عثر ولم يرح أمر أن يخبر أنه تعرض النفس الألم والشقوة أما أنه لم يرح فلأن تحضر
انقطاع لذة المتطعم عنه قائمة على حال فمتى لم يمتنع عن هذا وما الحاضر فليعلم أنه قد
ترك عقله لهواه وأنه ضامن للشره وأنه ضراوة واستكلاباً شديداً ومتى أهمل وأمرج
قوي ذلك منه وعسر نزوع النفس عنه ومتى زجر وقمع وهو ردّ لا وضعف على الأيام
حتى يفقد البتة

الفصل الرابع عشر في الشكر

إن إدمان الشكر

ومؤامرته اجل العوارض الرديه المؤدية بصاحبه الى المهالك والبلايا والاسقام الجمة
وذلك ان المفرط الشكر منه مشرف في وقته دائما على السكته والاختناق وعلى امتلاء
بطني القلب الجالب للموت فجاءة وعلى انفجار الشريين التي في الدماغ وعلى التردي والسقوط
في الاغوار والآبار واما من بعد فعلى الحميات الحادة والاورام الدموية والصفراوية في
الاحشاء والاعضاء الرئيسة وعلى الرعشة والفالج ولا سيما ان كان ضعيف العصب هذا
الى سائر ما يجلب عليه من فقد العقل وهتك الستر واظهار السر والفقد به عن ادراك
جل المطالب الدينية والدنياوية حتى انه لا يكاد ان يتعلق منها بما يؤمل ولا يبلغ منها
حظوة بل لا يزال فيها منحطا متسفلا وفي هذا المعنى يقول الشاعر ۞ متى نيل الخيرات
او تطلبها ولكانت الخيرات منك على ثقة ۞ اذا بت سكرانا واصبحت مثقلا خمارا وعاودت
الشراب مع الظهر ۞ وبالجملة فان الشراب من اعظم مواد الهوى واكبر آفات العقل وذلك
انه يقوي النفسين اعني الشهوانية والغضبية ويشحذ قواهما حتى يطالبا بالمبادرة الى ما
تحبانه مطالبة حثيثة قوية ويوهن النفس الناطقة ويبلد قواها حتى لا يكاد يستقصي
الفكر والروية بل تسرع بالعزيمة وتطلق الافعال قبل احكام الصريمة وتسلس انقيادها
للنفس الشهوانية حتى لا تكاد تمانعها ولا تأبى عليها وهذه مفارقة النطق والدخول
في البهيمية ومن اجل ذلك ينبغي للعاقل ان يجله هذا المحل وينزله هذه المنزلة ويحذره حذر
من يروم سلب اجل عقده وانفسها فان نال منه شيئا ما ففي حال دفعه الفكر والهمة
ودفعها اياه وعلى ان لا يكون قصده وغرضه فيه ايثار اللذة واتباعها وفي منعها لها

بخمر الشمائل منها لا من السرف فيها الذي لا يؤمن معه سوء الحال وفساد المزاج وينبغي
ان نذكر في هذا الموضع وامثاله ما بيناه في باب قمع الهوى ونصوب ذلك الجمل والجوامع
والاصول لئلا نحتاج الى اعادة ذكرها وتكريرها ولا سيما قولنا ان الادمان والمثابرة
على اللذات يسقط الالتذاذ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطراري في بقاء الحياة فان هذا المعنى
يكاد ان يكون فيما يلزم السكر وكدمنه في سائر اللذات وذلك ان السكران يصير بحالة لا يرى
العيش الا مع السكر ويكون حال صحوه عنده كحال من قد لزمته هموم واضطراريه وايضا
فان مراودة السكر ليست بدون مراودة الشرب بل اكثر منها كثيرا ويجب ذلك
ينبغي ان يكون شربه بلا حاجة وشرك الرم في المنع منه وقد يحتاج الى الشراب ضرورة في
دفع الهم في المواضع التي يحتاج فيها الى فضل من الانبساط ومن الجرأة والاقدام والتهور
وينبغي ان يحذر ولا يقرب البتة في المواضع التي يحتاج فيها الى فضل فكرة وتبين وتثبت ۞

الفصل الخامس عشر في الافراط في الجماع ۞ ان هذا ايضا احد
الاعراض الردية التي يدعو اليه ويحمل عليه اتباع الهوى وايثار اللذات الجالبة على صاحبها
ضروبا من البلايا والاسقام الردية وذلك انه يضعف البصر ويهد البدن ويخلقه
ويسرع بالشيخوخة والهرم والذبول ويضر بالدماغ والعصب ويسقط القوة
ويوهنها الى امراض اخر كثيرة يطول ذكرها ولها مضار شديدة كمضاوة سائر الملاذ
بل اقوى واشد منها بحسب ما يتذكر الانسان من فضل لذته عليها ومع ذلك فان
الاكثار من الباه يوسع اوعية المني ويجلب البهاد ما كثر امكنه من اجل ذلك

يولد الجنين فيها فتزداد الشهوة والتشوق اليه وتتضاعف وبالضد من ذلك اشغال الافلال
منه والامساك عنه حفظ على الجسد الرطوبة الاصلية الخاصية بجوهر الاعضا
فيطول مدة النمو والنشو ويبطي الشيخوخة والجفاف والنحول والهرم ويضعف او يعدم
ولا يستجلب المواد مثل تولدها فيها ويضعف الانتشار ويتقلص الذكر ويسقط الشهوة
ويعدم شدة حثها ومطالبتها به ولذلك ينبغي للعاقل ان يزم نفسه عنه ويمنعها
منه ويجاهدها على ذلك لكيلا تغرى به وتضرى عليه فيصير في حاله يعسر ولا يمكن
منعها عنه ومنعها منه ويذكر ويخطر بباله جميع ما ذكرناه في ذم الهوى وقمعه
سيما ما ذكرناه في باب الشره من ثبوت بعض الشهوة وتعرضها وحثها ومطالبتها
مع النيل من المشتهى والبلوغ منه غاية ما في وسع ذلك فان هذا المعنى اللازم لها
بالجماع اوكد واظهر منه في سائر اللذات لما يتصور من فضل لذاذته على سائرها فالنفس
ولا سيما المهملة المرخية العنان لمودته التي تسميها الفلاسفة غير ممنوع لا تشفه عنها
الادمان للباه شهوته والاستكثار من التلذذ والتشوق والنزوع الى غيرهن وكل
ذلك ليس يمكن ان يمر بلا نهاية ولا بد ان يملي حق فقد التلذذ بالمشتهى ومصابه
ومقاساة وتكابد الم عدمه مع ثبوت النزوع اليه والباعث عليه اما العوز من المال
والمكنة واما الضعف والعجز في الطبع والبنية اذ ليس يمكن فيهما ان ينال من المشتهى
المقدار الذي تطالب الشهوة به وتدعو اليه كحالة الرجلين المذكورين في باب الشره
واذا كان الامر على هذا فليس الصواب الا تقديم هذا المعنى الذي علم لا بد من وقوعه ومقاساته

اعني فقد التلذذ بالمشتهى مع قيام الباعث عليه والداعي اليه قبل الانهماك فيه والاستكثار
منه لنأمن عواقبه الرديئة ونتحرز من اوائله واشكاله وشدة حثه ومطالبته لتشاكل
هذه اللذة من اولى اللذات ولا حقها بالاطراح وذلك انها ليست اضطرارية في بقاء العيش
كالمطعم والمشرب وليس في تركها امراض مخوفة كالم الجوع والعطش وفي ادمانها
فيها والاكثار منها هرم البدن وضعفه ثم ان الانقياد للداعي اليها والمرونة معه يستوي عليه
هو في طويته العقل الذي يجب على العاقل ان يرفع نفسه منه ويربع نفسه ولا يتشبه فيه
الفحولة من التيوس والثيران وسائر البهائم التي ليست معها روية ولا نظر في العاقبة
وايضا فان استقباح جل الناس وجمهورهم لهذا الشيء واستهجانهم له واخفاءهم وسترهم
ما يأتونه منه يوجب انه امر مكروه عند النفس الناطقة وذلك ان الاجماع على
استهجانه لا يخلو من ان يكون اما بسبيل الغريزة والبديهة واما بالتاديب وعلى
اي الوجهين كان فقد وجب ان يكون شيئا رديئا في نفسه وذلك انه قد قيل في
القوانين البرهانية ان الآراء التي لا ينبغي ان تستحق في صحتها هي ما اجمع عليها كل الناس
او اكثرهم واحكمهم وليس ينبغي لنا ان ننهمك في اتيان الشيء الشنيع القبيح بل الواجب
علينا ان ندعه البتة فان كان ولا بد فليكن الذي نأتي منه اقل ما يمكن مع الاستحياء
واللوم لانفسنا عليه والا كنا مائلين عن العقل الى الهوى وتاركين له وصاحب
هذه الحال اخس عند العقلاء واطوع للهوى من البهائم لايثاره ما دعا اليه الهوى
وانقياده له مع اشراف العقل به على ما في ذلك عليه وزجره له عنه والبهيمة انما

منقاد لما في الطباع من غير زاجر لها ولا مشرف يقفها على ما عليها فيه

مسألة عشر في الولع والعبث والمذهب — ليس المحتاج في ترك هذه [illegible]

العبث والولع والاضراب عنهما الا الى صحة العزم على تركهما والاستحياء والانفة

منهما ثم ادراك النفس بتذكر ذلك في اوقات العبث والولع حتى يكون ذلك العبث

والولع نفسه عنده بمنزلة التنبيه المذكر وقد حكي عن بعض الفقهاء انه لملوك انه

كان يولع ويعبث بشيء من حسن لحيته بيمينه وطال الادمان منه وكثر قول

من يقرب اليه فيه وكان السهو والغفلة باباً ازالة الارادة حتى قال له بعض وزرائه

ذات يوم ايها الملك جدد لهذا الامر عزيمة من عزمات اولي العقل فاحمر وسكت

غضباً ثم لم يعد ابداً الى شيء من ذلك البتة فهذا الرجل اثارت نفسه الناطقة نفسه

الغضبية بالحمية والانفة صحة العزم وتداركت النفس الناطقة حتى اثرها اثراً قوياً

صار مذكراً به ومنبهاً عليه متى غفل عنه ولعمري ان النفس الغضبية انما جعلت

لتستعين بها الناطقة على الشهوانية متى كانت شديدة النزاع قوية المجاذبة عسيرة

الانقياد وانه يجب على العاقل ان يغضب وتدخله الانفة والحمية متى راى الشهوة

قهرته وغلبته على رايه وعقله حتى ينقاد لها ويتبعها ويقيمه على الكره والصغار عند [illegible]

العقل ونجد ما عليه وانه من العجب بل من الامر انه ان يكن من ينهض على ذم نفسه

عن الشهوات مع ما لها من الدواعي والبواعث القوية يعجز عليه ما عنها من الولع

والعبث وليس فيهما كبير شهوة ولا لذة وما اشد ما يحتاج في هذا الامر الى التذكر والتيقظ

لانه انما يكون في اكثر الاحوال مع السهو والغفلة فاما المذهب فانه ما يحتاج فيه

الى كلام يتبين به انه [illegible] واي الاعقلي وسنقول في ذلك قولاً وجيزاً مختصراً

اقول ان النظافة والطهارة انما ينبغي ان يعتبر بالحواس لا بالقياس وتحري الامر فيها بحسب

ما تبلغه الاحساس لا بحسب ما يبلغه الوهم فما فات الحواس ان تدرك منه نجاسة

سميناه طاهراً وما فاتها ان تدرك منه قذراً سميناه نظيفاً من اجل انا نقصد هذين

ونريدهما اعني الطهارة والنظافة اما للدين واما للنفس وليس يضرنا ولا في واحد من

هذين المعنيين ما فات الحواس قلة من الشيء النجس والشيء القذر وذلك ان الدين قد

اطلق الصلاة في الثوب الذي ما يسنه ارجل الذباب الواقعة على القذر والعذرة و النطفة

بالماء الجاري ولو علمنا انه ما بال فيه وبالراكد في البركة العظيمة ولو علمنا ان

فيه قطرة من دم او خمر وليس يضرنا ذلك ايضاً في النفس وذلك ان ما فات حواسنا

لم نشعر به وما لم نشعر به لم نحتشم منه انفسنا وما لم نحتشم منه انفسنا فليس في نفوسنا

منه معنى البتة فليس يضرنا اذا الشيء النجس ولا الشيء القذر اذا كان مستغرقاً فائت

الغلبة البتة ولا ينبغي ان يفكر فيه ولا يخطر وجوده لنا على بال لكان نحن ذهبنا نطلب

الطهارة والنظافة على التحقيق والتدقيق وجعلناه وهماً لا حسياً لم نجد سبيلاً

الى شيء طاهر ولا الى شيء نظيف على هذا الحكم وذلك ان الاشياء التي تستعملها الناس

لما موز عليها قدر الناس لها ووقوع جيف السباع والهوام والوحوش وسائر

الحيوان واذا تهيأ لها فيها كان من اشكرنا من افاضته وصعب علينا ان

يكون

يكون الجزء الآخر منه هو الأفقر والأخس ولذلك ما وضع الله عز وجل عن الجهاد النفقة
على هذا السبيل اذ كان ذلك ما ليس في وسعهم وقدرتهم ويعرض على المقر بالوهم عيشه
اذ كان لا يصيب شيئا يعتدي به ويسلط اليه بأمن ان لا يكون فيه قدر مستغرق واذا
كانت هذه الامور على ما وصفنا فلم يبق لصاحب المذهب شيء يحتج به وما اقبح بالعاقل
ان يقيم على ما لا عذر له فيه ولا حجة له عنده لان ذلك مفارقة العقل ومتابعة الهوى
للخاطر المحض

الفصل السابع عشر في الاكتساب والاقوات والانفاق والمعاش

ان العقل الذي خصصنا به وفضلنا به على سائر الحيوان الغير الناطق ادّانا الى حسن
واسقاط بعضنا بعضا فانا قل ما نرى البهائم يرفق بعضها بعضا وذلك انه لما لم يكن لها
كما للناس التعاون والتعاضد العقلي على ما يصلح عيشها لم يعد سعي الكثير على الواحد منها
كما يرد ذلك للانسان فان الرجل الواحد منا طعمه كان يستكثر امر وانما يتناول من عيش
من هذه الامور واحدا فقط لانه ان كان حراثا لم يمكنه ان يكون بناء ولم يمكنه ان يكون حائكا
وان كان حائكا لم يمكنه ان يكون نجارا او بالجملة انك لو توهمت انسانا منفردا في فلاة لعلك
لم تتوهمه عائشا ولو توهمته عائشا لم يمكن ان تتوهم عيشه عيشا هنيئا كعيش من قد
توفرت له كل حوائجه وكفي كل ما احتاج اليه ان يسعى في سبيل عيشه وحسن بهم
فهذا ادّى التعاون والتعاضد بنا اذا الى حسن العيش وطيبه وراحته وذلك انه
لما اجتمع ناس كثيرون متعاونون متعاضدون اقتسموا وجوه المساعي العائدة على
جميعهم سعى كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها واحكمها فصار لذلك كل واحد

منهم خادما وكلا ومتوكلا لغيره ومستصيرا المخالفة لذلك العيشة وتم
على الكل بذلك النعمة وان كان منهم في ذلك بون لغلبها بعضا ومنافسة الاكثر لغرابة البشر
من الجزء الآخر ومستوعب له مكتفي جل حوائجه فاذ قد سلمنا ما نعتقده في هذا الباب
واحتجنا فانا نرجع بكلامنا الى غرضنا المقصود هاهنا فنقول انه لما كانت معايش
الناس انما تتم وتصلح بالتعاون والتعاضد كان واجبا على كل واحد منهم ان يتعلق بباب
من ابواب هذه المعاونة ويسعى فيما امكنه وقدر عليه منها ويتوفى في ذلك طرفي الافراط
والتقصير فان احدهما وهو التقصير الذي له الخساسة والدناءة والمهانة اذ كان يؤدي بالانسان
الى ان يصير عيالا وكلا على غيره ومع الآخر الكد الذي لا راحة معه والعبودية التي لا
انفصال لها وذلك ان الرجل متى رام من صاحبه ان ينيله شيئا مما في يده من غير بذل وانعو
مقدارها ان ... احدها يجمل من مرافقه مما الرمانة والقصر عن الاكتساب ⊙ واما
من لم يجعل للاكتساب حدا يقف ويقتصر عليه فان خدمته للناس تفضل على خدمتهم
له اضعافا كثيرة ولا يزال لذلك في رق وعبودية دائمة وذلك ان من شقي وتعب
عمره كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته ومقدار حاجته وجمعه وتكثيره
فقد خسر وخدع واستعبد من حيث لا يعلم وذلك ان الناس جعلوا للمال علامة وطابعا
يعلم بعضهم من بعض ما يستحق كل واحد منهم بسعيه وكدّه ... فاذا
قصر احدهم على جمع الدراهم بكده وجهله ولم يصرفها في الوجوه التي تعود بالراحة
عليه من سعي الناس له وكفايتهم اياه فكان قد خسر وخدع واستعبد وذلك انه اعطى

كدًّا وجهلًا فلم يستعض منه كفاية ولا راحة ولا استمتع به كما يكن مخدومه خدمه
بالمال المجد ولم ينفع بجمع جهده وكدّه وكفايته للناس فاستمتعوا به وفاته من كفاية
الناس له وكدّهم عليه واستمتاعه بهم قدر استحقاقه بكفايته لهم وكدّه عليهم فقد
خسر وضيّع واستعبد كما ذكرنا فالقصد في الاكتساب اذا هو المقدار الموازي لمقدار
الانفاق وبإزاء فضلة يسيرة وتدّخر للنوائب والحوادث المانعة من الاكتساب فانه
يكون جُنّة للمكتسب في العناء كدًّا أكبر وخدمة مستخدمه وأمّا الإنفاق فإنا قائلون
فيه الآن فنقول ان الانفاق والادخار هو أيضًا أجلّ الأسباب الاضطرارية
في حفظ العيش الكائن عن مقدمة المعرفة العقلية والأمر في ذلك أظهر وأوضح من أن
يحتاج إلى بيانه حتى إن كثيرًا من الحيوان الغير الناطق يقتني ويدّخر وأظن أن يكون
لهذه الحيوانات فضل في التصور الفكري على غير المقتنية وذلك أن سبب الاقتناء
والاشتغال بتصوّر الحالة التي يفقد فيها الشيء المقتنى مع قيام الحاجة إليه وقد ينبغي
أن يعتقد فيه على ما ذكرنا عند كلامنا في كمية الاكتساب لأن المقصّر فيه يؤدّي
إلى العدم مع الحاجة إليه كالجاهل فمن ينقطع به الزاد في أرض فلاة والإفراط يؤدّي
إلى ما ذكرنا أنه يؤدّي إليه الإفراط في الاكتساب من دوام الكدّ والتعب والاعتدال
في الاقتناء هو أن الإنسان يكون مقتنيًا من المقتنى مقدار ما يقوم بحالته التي لم يزل
عليها متى ما حدث عليه حادثة مانعة من الاكتساب فأما من كان غرضه في الاقتناء
التنقّل من حاله التي هو عليها إلى ما هو أعلى وأجلّ منها ولم يجعل لذلك حدًّا أقتصر عليه

ووقف عنده فلا يزال في كدّ ورقّ دائم مجدًّا أبدًا من رام حالة ينتقل إليها الاستغنام
والغبطة بها فلذلك لا يزال مكدودًا فيها غير راضٍ بها غانمًا لأن الذي ينتقل منها الحرص مستطلعًا
متشوّقًا إلى التعلّق بما هو أعلى وأجلّ منها على ما ذكرنا في باب الحسد ونذكر ما الإدّ
منه مفسّر وشرح أكثر في الفصل الذي يتلو هذا وخير المقتنيات وأبقاها وأجودها وأمنها
عاقبة الصناعات لا سيما الطبيعية الاضطرارية التي الحاجة إليها دائمة في جميع البلدان
وعند جميع الأمم فإن الأملاك والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث
الدهر ولذلك لم يجد الفلاسفة أحدًا غنيًّا إلا بالصناعات دون الأملاك وقد يحكى
عن بعضهم أنه كُسر به مركب في البحر فهلك جميع ماله وأنه لما أفضى إلى الشط أبصر في
الأرض رسم شكل هندسي فطابت نفسه وعلم أنه قد وقع إلى جزيرة فيها علماء ثم إنه
دخل فيها إلى التدريس والرياسة وأقام فيها فمرّت به مراكب تريد بلده فسُئل لو حمّل
عنه رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده فقال إذا صرتم إليهم فقولوا لهم اقتنوا وادّخروا ما
لا يغرق ه وأما كمية الإنفاق فإنا قد ذكرنا قبل هذا مقدار الاكتساب وأنه ينبغي
أن يكون موازيًا لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة للمدّخر للنوائب والحوادث فمقدار
الإنفاق إذًا ينبغي أن يكون أقلّ من مقدار الاكتساب غير أنه لا ينبغي للمرء أن يحمله الميل إلى
الإنفاق على التقتير والتضييق ولا حبّ الشهوات وإيثارها على ترك الإنفاق إليه بل
يعدل فيهما كل واحد بمقدار كسبه وعادته التي جرت في الإنفاق وشاكلتها
وحالته ورتبته وما يجب وينبغي أن يكون لمثله من الادخار هو القنية الفضل

الثامن عشر في طلب الرتب والمنازل الدنياوية * قد مضى لنا في اوايل
هذا الكتاب جمل ما يحتاج اليه في هذا الباب غير انا من اجل شرف الغرض المقصود بهذا
الباب وعظم نفعه نفرده بكلام يخصه ونلحقه بما قدمنا من النكت والمعاني فيه
وضامنون البيان نرى انه يعين على بلوغه واستسهاله فنقول ان من يريد يرقى نفسه
وتمنيه بلوغها بهذه الفضيله واطلاقها واحتجابها من الاخطار والرق والهموم والاحزان التي تطرحه
وتصيبه البتة الهوى الداعي الى ضد الغرض المقصود بهذا الباب ينبغي ان يتذكر ويخطر
بباله اولا ما مر لنا في فضل العقل والافعال العقلية ثم ما ذكرناه في ردع الهوى وقمعه
والطبع ومخادعه ومكايده وما قلنا في اللذة وحددناها به ثم الحسد والبغض والناكل
ويكرر قراءة ما ذكرناه في باب الحسد من حيث قلنا انه ينبغي للعاقل ان يتأمل احوال الناس
وما ذكرناه في صدر باب دفع الغم حتى يعقلها فهما ويستقر ويتمكن في نفسه
ثم ليقبل على فهم ما نقوله في هذا الموضع فنقول انه من اجل ما لنا من التمييز والفضل
العقلي كثيرا ما نتصور عواقب الامور واواخرها فنحذرها ونذكرها فلا نكاد ننفك سلامتنا
ومعيشتنا فتكدر الصافي منها ومتاع الى النافع وبهذا تكون اكثر حبس عيشنا و
من الاشيا المؤذية الرديه المتلفه فحق علينا ان نتخطى هذه الفضيله ونحلها ونستعملها
ونستعين بها ونمضي امورنا على امضائها اذ كانت سبيلا الى النجاة والسلامه
ومفضلة لنا على البهايم الهاجمة على ما لا تتصوره او اخر عواقبه فلننظر الان بعين العقل
البري من الهوى في التنقل في الحالات والمراتب لنعلم انها اصلح واروح واولى بالعاقـ

طلبه ولزومه ونجعل مبدانا بالنظر في ذلك من هاهنا فنقول ان من الاحوال لنا
الحاله التي لم نزل عليها وربينا ونشانا فيها والتي هي اعلى واجل منها والتي هي ادنا واخس
منها فاما النفس فتؤثر وتحب وتطلق من اول وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التي هي
اجل واعلى فاذا كان ما نجده من انفسنا غير انا لا نامن ان يكون ذلك ليس عن حكم العقل
لكن من الميل وبدار الهوى فلنستقيم الان الحجاج والبراهين ونحكم بعد بحسب ما توجبها
فنقول ان التنقل من الحاله التي لم نزل عليها المالوفه المعتاده لنا الى ما هو اجل منها اذا
نحن ازلنا عنه الاتفاقات النادرة العجيبة لا يكون الا بالحمل على النفس واجهادها في
الطلب فلننظر ايضا لنا ان نجهد انفسنا ونكدها في التنقل الى ما هو اجل من حالتنا التي
قد اعتدناها والفناها ابدا انا ام لا فنقول ان من لمى بدنه وتناوله يزل معتادا الامن
لا يؤثر الناس ولا يستبدل امامه وخطفه المواكب ان هو اهتم واجتهد في بلوغ هذه الحاله
فقد مال عن عقله الى هواه وذلك انه لا ينال هذه الرتبة الا بالكد والجهد الشديد
وحمل النفس على الهول والخطر والتغرير الذي يؤدي الى التلف في اكثر الاحوال
ولم يبلغها حتى يصل الى نفسه من الالام اضعاف اضعاف ما يجده من اللذات
اللذاذ بها بعد المنال وانما يخدعه ويغره في هذه الحال تصور نيل المطلوب من غير
ان يتصور الطريق اليه كما ذكرناه عند كلامنا في اللذة حتى اذا نال ووصل الى ما ام
لم يلبث الا قليلا حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها وذلك انها تصير عنده منزلة
سائر الاشيا المعتادة المالوفة فتقل اللذاذة وتشتد وتتغلظ المؤونة عليه في استنزالها

والصفة بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها كما ذكرنا عند كلامنا في ذم الهوى
فاذا هو لم يربح شيئا وخسر اشياء اما قولنا فيه انه لم يربح فمن اجل هذه الحالة اذا
هو الفها واعتادها صارت عنده بمنزلة الاولى وسقط عنده سروره واغتباطه بها
واما قولنا انه خسر اشياء كثيرة فالعناء اولا والخطر والتغرير الذي يسلكه الى هذه
الحالة ثم الجهد في حراستها والخوف من زوالها والغم عند فقدها وتعويد النفس الكون
فيها وطلب مثلها وكذلك نقول ان في كل حالة فوق الكفاف وذلك ان من كان
بدنه معتادا للتغذي والتلبس من الغذاء واللباس المتوسط ان هو اجهد نفسه حتى
استغنى عنهما الى الغذاء واللباس الفاخر فان شك اللذة بهما ستسقط عند الاعتياد
حتى يصيرا عنده بمنزلة الاولين وقد حصل عليه فضل من العناء والجهد في نيل هذين واستبدال
المكان موضوعا عنهما قبل ذلك وكذلك نقول في العز والجاه والنباهة وسائر
المطالب الدنيوية انما يبتدئ من مرتبة ثم يبلغ اليها الا احد الاغتباط والاستمتاع
بها يقل بعد نيلها ويصغر في كل يوم حتى يضمحل ويصير عند نائلها بمنزلة الحالة التي
عنها انتقل ومنها ارتقى ويحصل عليه لمن اجلها نصب مؤذ وهموم واحزان لم تكن ثم تمضي
وذلك انه لا يزال يستقل نعمته ما هو فيه ويجتهد في الترقي الى ما هو اعلى منها فاما
قبل الوصول فقد يريه الهوى الرضا والقنوع بالحالة المقصودة وذلك من اعظم
خدعه واشراكه ومكايده في اصطياده وجره الى الحالة المطلوبة حتى اذا حصل لم
يطلع الا ما فوقها ولا تزال تلك حاله ما اطاع الهوى وصاحبه ونحو ما اقتضى

الباب انه من اعظم مكايد الهوى وخدعه من اجل ان الهوى يتشبه في مثل هذه
الاحوال بالعقل ويدلس نفسه به ويوهم انه عقل لا هوى وان ما اراه خيرة لا شهوة
ان يدلي بعض الحجاج ويقنع بعض الاقناع ولكن اقناعه وحجته هذه لا تلبث ان حوققت
بالنظر المستقصى ان تدحض وتبطل والكلام في الفرق بين ما يريه الهوى وبين ما يريه العقل
باب عظيم من ابواب صناعة البرهان ليس نقله الى هذا الموضع اضطراريا لانا قد لوحنا
منه في غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفي به في غرضه ولانا ذاكرون جملا منه مقربة
كافية لما نراد به في بلوغ معنى هذا الكتاب فاقول ان العقل يرى ويختار ويؤثر الافضل
الارجح الاصلح عند العواقب وان كان على النفس منه في اوائله مؤونة وشدة وصعوبة
واما الهوى فانه بالضد من هذا المعنى وذلك انه ابدا انما يؤثر ما يدفع به الشيء المؤذي الحاضر
الملاذ له في وقته ذلك وان كان يعقب ... من غير نظر فيما ياتي بعد ولا روية فيه
مثال ذلك ما ذكرناه قبل عند الكلام في ذم الهوى من امر الصبي الرمد المؤثر لاكل التمر
واللعب في الشمس على اكل الهليلج والحجامة وذلك العز والجهل يرى صاحبه ما له
وما عليه فاما الهوى فانه يرى ابدا ما له ويعمى عما عليه ومثال ذلك ما يعرض الانسان من
عيوب نفسه ويبصر قليل محاسنه اكثر مما هي ولذلك ينبغي ان يتهم بابه ابدا في
الاسباب التي هي له لا عليه ويظن به انه هوى لا عقل ويستقصي النظر فيه قبل امضائه
والعقل يرى ما يرى بحجة وعذر واضح فاما الهوى فانما يتبع ويرى بالميل والموافقة
لا بحجة يمكن ان ينطق بها ويعبر عنها وربما تعلق بشيء من ذلك وذلك اذا اخذ يتشبه

بالعقل غير انها حاجة مجملة منقطعة وعند غيرهم ولو منه وسائر ذلك
كالما الغرباق والذين قد اغروا بالسكر او بطعام ما او دون واصحاب المذهب ومن
تنف لحيته كابيا او بعبث ويلعب بشيء [illegible] فان من هولا اذا اشتغل عن عادته
في ذلك لم ينطق بشيء بينه ولا كان عنده في بيته شيء يمكن ان يحتج به اكثر من ميل
الى ذلك الشي وتوافقه وتجيه طبيعته غير منطقية . وبعضهم يذهب ويجي ويقول
واذا انقبض رجع الى الحاجة والنمو مما لا معنى تحته واشتد ذلك عليه وغضب
منه وابلغ اليه ثم يسكت ويتوب بعد ذلك فهذه الحال كافية في فنا المرشع ك
التحفظ من الهوى والمرور معه من غير علم به واذ قد بينا ما في الترقي الى الرسائل
من الجهد والخلم والمراح النفس فيما لا تغبط ولا تسر بها الا قليلا ثم يكون عليه
منه اعظم المؤن والشدايد مما كانت موضوعة عنه في الحالة الاولى ولا يمكنها
الاقلاع والرجوع عنه فقد بان ان اصلح الحالات حالة الكفاف والتناول اذ ليس
من اسهلها ما يمكن من الوجوه واسلمها عاقبة ووجب عليه ان يرتهن بهذه الحالة ويقيم
تلبيها ان كنا نريد ان نكون ممن يعتد بعقله وتوقي من الافات الرابضة
الكامنة في عواقب اتباع الهوى وايثاره ونبعد عن الاسفاف بالعقل الانسي وهو
النطق الذي فضلنا به على البهايم فان نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة
التامة التي تطرح معها عنا كل فاضل عن الكفاف فلا اقل من ان نعتصم من ك
معيشتنا فضل عن الكفاف على حالته المعتادة المالوفة ولا نكربنه وجهدنا وكدنا

بها الى السفل عنها فان امتواء المحنة من حال الطلب من غير انتهاء الى الغيرة لا غرضها
فان الاصلح والاولى ترك الاسفال اليها الا انا لا نعدم منها الافات التي عددناها
العارضة عند النوع المرتبة التي قصدنا ما بعد نيلها وبلوغها فان اسفلنا اليها فينبغي ان
لا نؤثر [illegible] ما به قوام اجسادنا من الماكل والمشارب والملابس وساير ما
يتبع ذلك في حالاتنا وعاداتنا الاول لئلا نكتسب ايضا عادة فضل من الترف
وحاله تطالبنا بها ان عزبت هذه الحالة الثانية ولئلا نبلغ الغم الناب بفقدها متى فقد
ولا كانت نحن من غير عنوة الا هوانا وانفعن لذلك في البلايا التي ذكرناها الفصل
الثامن عشر في السيرة الفاضلة ۞ ان السيرة الفاضلة التي سار بها وعليها
من في ايامنا الفلاسفة [illegible] هي القول المجمل معاملة الناس بالعدل والاخذ عليهم من بعد
ذلك بالفضل واستشعار العفة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل
الا من بدا منهم بالجور والظلم او سعى في فساد السياسة واباح ما منعته واحظرته
من الهرج والعبث والفساد دون اجل ان كثيرا من الناس يحملهم الشرايع على السير
الجائرة كالديصانية والمحمرة ونحوهم ممن يرى غش المخالفين لهم واغتيالهم والمثلة في
استبائهم من بقي من لا يرى مثل رايهم واطعامه ومعالجته ان كان من نشأ ومن مثل
الاقلاعي والعقارب ونحوها التي لا طمع في استصلاحها ومن فيها في وجه من وجوه
المنافع وتركهم التطهر بالماء ونحوها من الامور التي يعود ضرر بعضها على الجماعة
وبعضها على نفس الفاعل لها ولم يكن نزع هذه السيرة الردية عن هولاء واشباههم

الا من وجوه الكلام في الآراء والمذاهب وكان من الكلام قد ذكرنا منه ما جاوز مقدار هذا
الكتاب ومعناه لم يبق لنا من الكلام في هذا الباب الا التذكير بالسيرة التي اذا سار
بها الانسان سلم من الناس واعطي منهم المحبة ونقول ان الانسان اذا الزم نفسه العفة
والعدل والاقل من مماحكة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الاكثر واذا اضاف الى ذلك
الافضال عليهم والنصح والرحمة لهم اوتي منهم المحبة وهاتان الخلتان هما من السيرة الفاضلة
وذلك كاف في غرضنا في هذا الموضع

الفصل العشرون

في دفع الخوف من الموت ◌ ان هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس الا بان
تقنع انها تصير من بعد الموت الى ما هو اصلح لها مما كانت فيه وهذا باب يطول
فيه الكلام جدا اذا طلب من طريق البرهان دون الخبر ولا وجه للكلام فيه البتة
لا سيما في هذا الكتاب لان مقداره كما ذكرنا قبل قد جاوز مقداره في شرطه وفي غرضه
وفي طوله اذ كان يخرج الى النظر في المذاهب والديانات التي تدعي وتوجب احوالا
من بعد الموت والحكم بعد الحجة على مبطلها وليس لصعوبة مرام هذا الامر وما
يضطر ويحتاج اليه من طول الكلام حقا نحن لذلك تاركوه ومقبلون على اتباع من
يرى ويعتقد ان النفس تبقى بعد الجسم فانه متى اقام على الخوف من الموت
كان تابعا لا عقله الى هواه ◌ فنقول ان الانسان على ما تقول هو لا ليس ينال من
بعد الموت شيء من الاذية اذ الاذى حس والحس ليس الا للحي وهو في حال حياته
مغمور بالاذى منغص فيه والحالة التي لا اذى فيها اصلح من الحالة التي فيها اذى

الموت اذا اصلح للانسان من الحياة فان قال قائل ان من الناس من كان في عيشه
في حال حياته الاذى فانه ينال من اللذات وليس ينالها في حال موته فيكون التنعم له اذكى
ويضره او يبالي بوجه من الوجوه في هذه الحال ان لا ينال اللذات فاذا قال لا وكذلك
نقول انه ان لم ينل لا تلزمه ان يكون حيا في حال موته اذ الاذى انما يلحق الحي دون الميت
فانه فليس يضره اذ لا ينال اللذات واذا كان ذلك كذلك فقد خرج الامر الى ان حالة الموت هي
الاصلح لان الشيء الذي حسبنا ان الحي به الفضل على الميت هو اللذة وليس للميت اليها حاجة ولا له
اليها نزوع ولا عليه في ان لا ينالها اذى كالحي فليس للحي عليه فضل فيها لان التفاضل انما يكون بين
المحتاجين الى شيء ما اذا كان لاحدهما فضل فيه مع قيام الحاجة اليه واما ان يكون المحتاج على
غني فلا واذا كان ذلك كذلك فقد خرج الامر الى ان حالة الموت اصلح فان قال هذه
المعاني ليس ينبغي ان ننسبها الى الميت لانها ليست له موجودة قيل له انا لم نقر من المعاني عليها على انها
موجودة له بل انها نضعها متوهمة متصورة للنفس بشيء ما وهذا باب متى سعه كثر
منقطعا في حكم قوانين البرهان وهو باب من الامتناع معروف عند اهل البرهان بتسمية
غلق الكلام وذلك ان صاحبه يغلق الكلام ابدا ويهرب عنه ولا يباعد عليه خوفا
من ان يتوجه عليه الحكم فاذا لجأ الى التكرار واللجاجة وليس له بعد هذا الا ان يعلم ان
حكم العقل في ان حالة الموت اصلح من حالة الحياة على حسب اعتقاده في النفس وقد
توجه عليه وانه مقيم على اتباع الهوى فيه وان الفصل بين الرأي الهوائي والعقلي هو ان
الرأي الهوائي يجتنى ويؤثر ويتبع ويتمسك به لا لحجة بينة ولا لحقيقة تنتج وانما يكون

هو قريب من الميل الى ذلك بالطباع فالمواظبة على التحمل في النفس واما الراي الصحيح فانه
يخشى في تقديم ما عنده ولنجمع ان كانت النفس كارهة لموته فخروجها عنه وايضا فان هذه
اللذة المرغوب فيها المنافس عليها هي بالحقيقة الراحة من المولم على ما قلنا واذا
كان ذلك كذلك فانه ليس بمتصور لها مقصودة مطلوبة الا الجاهل بها لان المستريح
من الاذى غني عن الراحة التي هي اعقبها تمتعا لذة وايضا فانه وان كان الاغتمام بما
لا بد منه من وقوعه فضلا على ما يتامل وكان الموت مما لا بد من وقوعه فان الاغتمام
بالخوف منه فضل والتلهي عنه والتناسي له ربح وغنم ومن اجل ذلك صرنا نغبط
البهائم في هذا المعنى اذ لها بالطبع هذه الحالة كما ان الناس يغبطون عليها الا بالحيلة
لاطراح الفكر والتصور العقلي وكان ذلك من انفع الامور في هذا الموضع اذ كان
يجلب من الالم اضعاف اضعاف المسلم وذلك ان المتصور للموت الخائف منه
يموت مثلا في كل تصور له موتة فيجتمع له من تصوره له موتات كثيرة
فلا جرم له ولا عود على النفس التلطف والاحتيال لاطراح هذا الغم وذلك
يكون كما قلنا قبل ان العاقل لا يغتم بشيء وذلك انه ان كان لما يغتم بسببه ممكن دفعه
جعل مكان الغم فكرا في دفع ذلك السبب وان كان مما لا يمكن دفعه اخذ
على المكان في التلهي والتسلي عنه وعمل في محوه واخراجه عن نفسه وايضا فاني اقول
اني قد بينت انه ليس للخوف من الموت وجه على راي من لم يجعل للانسان حالة
وعاقبة يصير اليها بعد موته فاقول انه يجب ايضا في الراي الاخر وهو الراي

الذي يجعل للانسان حالة وعاقبة يصير اليها بعد موته الا يخاف من الموت الانسان
الخير الفاضل المكمل لاداء ما فرضت عليه الشريعة المحقة لانها قد وعدته الفوز
والراحة والوصول الى النعيم الدائم فان شك شاك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن
صحتها فليس له الا البحث والنظر جهده وطاقته فان افرغ وسعه وجهده غير مقصر
ولا وان فانه يكاد لا يعدم الصواب فان عدمه ولا يكاد يكون فالله اولى بالصفح عنه
والعفو عليه اذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع بل تكليفه وتحميله عز وجل لعباده
دون ذلك كثيرا جدا واذ قد اتينا على قصد كتابنا هذا وبلغنا اخر غرضنا فيه
فانا نختم كلامنا بالشكر لربنا جل وعز والحمد لله واهب كل نعمة وكاشف
كل غمة حمدا بلا نهاية كما هو اهله ومستحقه ۞ تم جزء هذا الكتاب في يوم الاربعاء سابع
ربيع الاول من سنة ست وثلثين وستمائة هجرية على يد منصور بن علي الراجي رحمة الله تعالى منه

من كلام الشيخ الرئيس قال الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور
والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية ۞ واتاه رجل فقال له انك
لم تزل ... وتلقى من ... ظلالا كيف احتمل عنك وقد جعلت خبزي على امر كيف الملك
من دونك وقد عثر ... فهي كل جسم حادث او متغير فيفتقر من حيث هو كذلك الى علة
سبقته ولولا ذلك لما كان الى الوجود وكل جسم متحرك فحركته اما من سبب خارج وتسمى
عرضية واما من سبب في جوهر الجسم اذ الجسم لا يتحرك لذاته وذلك السبب

ان كان تحركا على جهة واحدة وعلى سبيل الاستمرار تسمى حركة طبيعية .. وان كان تحركا
حركات شتى بارادة وعن غير ارادة او تحركا حركة واحدة بلا ارادة فتسمى نفسا .. الحركة
التى من كم الى كم تسمى حركة نمو فى الزيادة وفى النقصان تسمى حركة ذبول والسلم
من كلام بعض الحكماء قال انما تشوق على الانسان للخروج من هذا العالم من ناحية
تركيبه الذى كان به موجودا فى عالم الحس ولو علم ان بالتركيب كان انسانا وبالحكمة كان كاملا
علم ان الوجود الذى كان له بالتركيب كان مستفادا من هذا البسيط وكان احد الوجود من فضل
الوجود الاخر وان الطرفين الاول والشخص ثانية ولكن كان الانسان لا يحس بما سبق فى النوع من بعد
كذلك لا يحس بما سبق فى العقل من بعد ما الف التركيب حمل على الاستيحاش من البسيط لانه
عدم ما سطر الجهل اعنى الموت والعدم كونه جملة الالة كما تشوق الى النات ان الناقص الفاسد من هذا
الوجه ما تسعى الى النات عن الفاضل من ذلك الوجه لانه اذا كان مطلعا على الغيب مستقلا [illegible]
اقبل على بسيطه الذى كان غريبا فى تركيبه وعلم ان هذه الحال انما هى خلع تركيبه الذى فيه
من الهيولى والصورة الى بسيطه الذى ليس الصورة وبهذا القول فى هذا المكان سكنه
للقلب وصرفه للقلوب وجلبه للانس وهاهنا حدث الشوق الى الله تعالى والى الدار الاخرة والى
ما اعد للمطيعين والموحدين لله الطالبين لمرضاته الزاهدين فى خدمته والمجاهدين فى سبيله والمسلمين
لما ما اسمع من غيره والسلام   وانما جعل الدنيا واهلها من لا يعول فى الدنيا على احد

بسم الله الرحمن الرحيم

فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ
(قرآن کریم)

إِنَّ مَرَضَ النَّفْسِ جَهْلُهَا
(افلاطون)

رازی در طبّ رُوحانی *

گزیدهٔ مار را افسون پدیدست   گزیدهٔ جهل راکه شناسد افسون ؟

ابوبکر محمّد زکریای رازی (درلاتین Rhazes) طبیب و فیلسوف بزرگ ایرانی متوفی ۳۲۰ ازدانشمندان بزرگ جهان بشمار می‌رود . دربارهٔ مقام پزشکی او همین بس که درهنگامیکه بقواط و جالینوس خداوند طبّ محسوب می‌شدند آثار رازی آشکار شد وبزبان لاتین وسایرزبانهای اروپائی ترجمه گردید[1] وبرای مدتی مدید درمدارس پزشکی

---

* - متن انگلیسی این مقاله در روز ۳۰ فروردین ۱۳۴۵ (۱۹ آوریل ۱۹۶۶) در یکصدوهفتاد و ششمین جلسهٔ انجمن امریکائی شرق شناسی درشهر فیلادلفیا تحت عنوان : «Nots on The . *Spiritual Physic* . of Al - Rāzī» بنحواختصار بوسیلهٔ نویسنده القاء شده‌است

۱ - برای اطلاع ازمقام طبی رازی دراروپا بکتابهای زیر رجوع شود :

J . Freind : *The History of Physis From the Time of Golen to the Beginning of the Sixteen Century* (2 vols ' London , 1426 - 1727) v. 2 , P . 48 ff .

E. T. Withington : *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) P . 145 ff .

M . Neuburger : *History of Melicine* , trans .' E . Play Fair (2 vols , London , 1910) V . 1 P . 260 ff .

E . G . Browne : *Arabian Medicine* (Combridge Uriv. Press , 1921) P . 44 ff .

←

اروپا ازآنها استفاده می‌شد[1] وشروح و تفاسیر متعددی نیز برآنها نوشته شد و نیز پس از بوجودآمدن صنعت چاپ در اروپا کتابهای رازی از قدیم ترین کتابهائی بود که چاپ ومنتشر گشت[2].

درمیان دانشمندان فن پزشکی این سنّت دیرین که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد مورد احترام و عمل بوده‌است و دراین باره کتابی را مولّفان تاریخ طبّ بنام «فِي أنَّ الطَّبِيبَ الفَاضِلَ يَجِبُ أنْ يَكُونَ فَيْلَسُوفاً» برخی به بقراط و برخی دیگر بجالینوس نسبت داده‌اند[3]. اسحاق بن حنین درکتاب خود بقراط را بعنوان ضرب‌المثل طبیب وفیلسوف یاد می‌کند[4] ونیز گوید که فرفوریوس جامع هردوفن بود از این روی

← این کتاب تحت عنوان «طب اسلامی» درسال ۱۳۲۷ ش. درتهران بوسیلهٔ مسعود رجب نیا بفارسی ترجمه شده است.

D Compbell : *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 Vols, London, 1926) P .65 ff .

C . A . Elgood : *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) P . 184 ff .

F . J . Carmody : *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of Colifornia Press, 1956) P . 132 ff .

A . A . Castiglioni : *A . History of Medicine* Trans . E . B . Krumbhaar (New York, 1958) P. 267 ff .

۱ - W . D . Sharp : « Thomas Linacer » *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1960) P. 253 .

۲ - B . Chancer : « Early Printing of Medical Books atd Some of the Printers who Printed them » , *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1948) P . 648 .

۳ - ابن جاجل : طبقات الاطباء و الحکماء (قاهره ۱۹۵۵)، ص۱۹

۴ - اسحق بن‌حنین : تاریخ الاطباء و الفلاسفة ، مجلهٔ اورنیس Oriens جلد۷ شمارهٔ۱ (لیدن ۱۹۵۴)، ص۶۷ . ترجمهٔ انگلیسی کتاب‌نامبرده که بوسیلهٔ فرانزرزنتال F . Rosental انجام گرفته ضمیمه متن عربی است . نگارند (= مهدی محقق) نیز آن را بزبان فارسی ترجمه کرده و درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات سال ۱۲ شماره۳ (تهران ۱۳۴۴) . صفحهٔ ۳۳۹ تا ۳۵۴ منتشر ساخته‌است .

برخی اورا فیلسوف و برخی دیگر طبیب می‌خواندند[1] واین مطلب چنان مهم بود که می‌گفتند اگرطبیب فیلسوف نباشد نباید باو اعتماد کرد[2].

لزوم‌دانستن فلسفه ازاین جهت بود که طبیب باید بطبایع مختلف امزجه‌واشکال قیاسهائی که بیماری‌ها درآنها مندرج است آشنا باشد گذشته ازاینکه بنابقول ابوریحان هر کس که توجّه بعلمی ازعلوم دارد باید فلسفه بخواند تا ازاصول جمیع علوم آگاه گردد هر چند عمرش برمطالعه فروع آن وفا نکند[3]. جالینوس مقتدای پزشکان کتاب البُرهَان خود را برای این تالیف کرده‌است که درفن طب مورد استفاده قرارگیرد و درآن از قیاسهائی که طبیب در استنباط طب بآنها نیازمنداست و همچنین قیاسهائی که در شناسائی بیماری‌های پنهانی وعلل آنها درموارد مختلف بکارمی‌رود بحث کرده است[4] و نیز درآغاز کتاب «فِي التَّجرِبَةِ الطِّبِّيَّةِ» می‌گوید که فن پزشکی درآغاز کار بوسیلهٔ قیاس وتجربه استخراج گردیده واکنون نیزکسانی که این دو روش را باهم بکار برند می‌توانند خوب

۱ - مأخذ قبل ، ص ۶۹ .

۲ - ابوالحسن طبری : المعالجات البقراطیة (نسخهٔ خطی متعلق بکتابخانهٔ اسلر Osler Library واقع در دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه مک‌گیل مونترال کانادا مکتوب بسال ۶۱۱ هجری) ، ص ۷۶ .

۳ - ابوریحان بیرونی : تحدید نهایات الاماکن (انقره ۱۹۶۶) ، ص ۲۷۲ .

۴ - ابن میمون اسرائیلی : رد موسی بن میمون القرطبی الاسرائیلی علی جالینوس فی الفلسفة و العلم الالهی ، مجلة کلیة الاداب بالجامعة المصریة ، المجلد الخامس،الجزءالاول (قاهره ۱۹۳۷) ، ص۸۰ مقالهٔ مزبور مشتمل برقسمتی ازفصول موسی‌بن میمون درطب‌است که خود ازآن به «الشکوك علی جالینوس» تعبیر می‌کند . این‌قسمت بوسیلهٔ دکتر یوسف شاخت J. Schacht و دکتر ماکس مایرهوف M. Meyerhof بزبان انگلیسی ترجمه شده و به بضمیمه مقدمه‌ای بهمان زبان درمجلهٔ فوق تحت عنوان زیرچاپ شده‌است :

« Maimonides Against Calen on Philosophy and Cosmogony .

بدرمان وعمل دراین فن بپردازند[1] . البته پیش از جالینوس افلاطون بودکه در پزشکی قیاس را عدیل تجربه دانسته وجمع میان هردورا تجویزکرده بود[2] این توجّه بامر برهان وقیاس درفن پزشکی‌دردورهٔ اسلامی نیز بقوّت خود باقی بود چنانکه درانجمنی که‌الواثق بالله ترتیب‌داده وفلاسفه و متطبیّان راگردکرده بود پس‌ازمباحثات‌دراز دربارهٔ روش درست طبّی بدین نتیجه رسیدند که جمهور اعظم طبیبان متمایل بقیاس هستند[3] . بدیهی است تا طبیب فلسفه ومنطق‌نخوانده‌باشد نمی‌تواند بیماریها ودرمان‌های گوناگون‌را تحت قیاسهای مختلف مندرج و بوسیلهٔ برهان نتایج آن‌را استخراج کند از این‌جهت برخی از دانشمندان مباحث فلسفه ومنطق‌را باطبّ ممزوج می کردند و برخی‌هم جداگانه مباحث فلسفی‌را بمیان‌می‌آوردندچنانکه‌ابوالحسن‌طبری‌درآغاز کتاب «المُعَالجَاتُ البُقْراطِیَّة» خود فصولی ازفلسفه راکه طبیب بآن نیازمنداست آورده‌است[4] و شایدکلمهٔ «حکیم» که تاچندی پیش بجای کلمهٔ «دکتر» بکارمی‌رفت‌نشان دهندهٔ مفهوم فلسفه وطب‌وجمع هردو درمصداق واحد بوده است ودر ادب‌فارسی‌هم فراوان دیده می‌شود:

درد گنه را نیافتند حکیمان جزکه پشیمانی ای برادردرمان[5]

رازی درزمان خود نمونه‌کامل «حکیم» وجامع طبّ وفاسفه بود و در هردو فن

۱- جالینوس : فی التجربة الطبیة (اکسفورد ۱۹۴۴) ، ص ۱ . این کتاب بوسیله حنین بن اسحق از یونانی بسریانی نقل و بوسیلهٔ حبیش بن الحسن ازسریانی بعربی ترجمه شده است وریچارد والزر R . Walzer استاد اوریل کالج Oriel College اکسفورد آن را بزبان انگلیسی ترجمه وبا مقدمهٔ خودآن را تحت عنوان زیرمنتشرکرده است :

Galen on Medical Experience.

۲ ـ اسحق بن حنین : تاریخ الاطباء و الفلاسفة ، ص ۶۷

۳ ـ مسعودی : مروج الذهب (قاهره۱۳۷۷ق.) ج ۴،ص ۷۹

۴ـ رجوع‌شود به زیر نویس شمارهٔ ۲ صفحهٔ قبل .

۵- ناصرخسرو : دیوان (تهران ۱۳۰۷-۱۳۰۴)،ص ۳۴۷

روش جالینوس را دنبال‌می کرد و بی‌مناسبت نبودکه اورا «جَالِینُوسُ‌العَرَب» لقب داده بودند[1] بدین جهت است که رازی درهردوفن تالیفات بسیاری‌داردکه نام‌آنها در کتب تراجم وتواریخ حکماآمده‌است . علم اخلاق که ازجهتی جزوفلسفه وازجهت‌دیگر جزوطب‌است نزداسلاف رازی خاصّه جالینوس بسیارمهمّ بود و رازی‌هم عنایت کامل بآن معطوف داشت .

پیشینیان فلسفه را بدوقسم نظری وعملی‌تقسیم می کردند و اخلاق را یکی از شعب فلسفهٔ عملی‌بشمارمی‌آوردند . ابن مسکویه می گوید تحصیل سعادت به حکمت بستگی‌دارد وحکمت‌را دوجزء است‌نظری وعملی‌وسپس‌گوید کتابهای حکمت‌عملی‌همان کتابهای‌اخلاق است که نفس‌بوسیله‌آن پاك ومهذّب می گردد[2] وهمچنین طبّ را به‌طبّ اجسام وطب نفوس تقسیم‌می‌کردند ومی گفتند باطبّ نفس باید باصلاح و درمان اخلاق پرداخت وآن را ازافراط وتفریط دورکرد و باعتدال نزدیك ساخت[3] . درسخنان فیلسوفان وهمچنین

۱- ابن ابی‌اصیبعة : عیون الانباء فی طبقات‌الاطباء (بیروت۱۹۶۵)، ص ۴۱۵ . منظور از کلمهٔ «عرب» «اسلام» است که متأسفانه مستشرقین بکار می‌برند و موجب اشتباه غیر اهل علم می‌شوند . نالینو می گوید : عرب بمعنی ثانوی اطلاق می‌شود برجمیع امم و شعوب که ساکن ممالك اسلامی بوده وزبان عربی در تألیفات خود بکار برده‌اند، بنابراین کلمه شامل ایرانی وهند وترك وسوری (= اهل سوریه) و مصری و بربر و اندلسی وغیرهم می‌شود . کتاب علم‌الفلك (رم۱۹۱۱)، ص۱۷ ؛ و نیزرجوع شود به :

B . Lewis : *The Arabs in History* (New York, 1960) , P.14

بی‌مناسبت نیست که گفته شود که رازی ازجهت فلسفه نیز «فیلسوف العرب» خوانده شده ، رجوع‌شود به : کتاب غایة الحکیم و احق النتیجتین بالتقدیم ، منسوب به ابو القاسم مسلمة بن احمد مجریطی (هامبورك ، ۱۹۲۷) ، ص۱۴۴.

۲- ابن مسکویه : الفوزالاصغر (بیروت ۱۳۱۹ق.) ، ص ۶۸.

۳- ابن حزم اندلسی : رسالة مراتب العلوم (رسائل‌ابن‌حزم الاندلسی.بولاق‌مطبعة الهنا) ، ص ۷۹

درقرآن واحادیث اشاره به بیماری نفس و قلب شده است افلاطون گفته : بیماری نفس عبارتست از نادانی[1] . ودرقران آمده : «فِي قُلُوبِهِم مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً»[2] . ونیزوروایت شده : «المَرَضُ نَوعَانِ : مَرَضُ القُلُوبِ وَمَرَضُ الأبدَانِ»[3] . بنابراین ازطبیب وفیلسوف چون رازی ازدوجهت باید انتظار داشت که دربارهٔ اخلاق سخن گفته وکتاب تالیف کرده باشد خوشبختانه علیٰ رغم اینکه بیشترکتابهای فلسفی رازی درنتیجه تعصّب وتکفیر وحوادث روزگار از بین رفته دو کتاب از او که دربارهٔ اخلاق است باقی مانده یکی بنام « الطبّ الرُّوحانی » ودیگری بنام السِّیرَةُ الفَلسَفِیَّة » رازی درکتاب اول بحث ازاخلاق نیکو و زشت بنحوعموم کرده ولی دردوّمی روش اخلاقی که شخص فیلسوف باید بآن عمل کند مورد بیان قرارداده است . این دوکتاب درضمن « رسائل فلسفیّة رازی » بوسیله پول کراوس درسال ۱۹۳۹ درقاهره بطبع رسیده است[4] وهردو

۱- جالینوس : جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی (لندن ۱۹۵۱) ، ص ۳۱ .
متن عربی این کتاب با ترجمهٔ لاتین و فهرست لغات فلسفی آن که بوسیلهٔ پول کراوس P. Kraus و ریچارد والزر انجام گرفته درمجموعهٔ (Plato Arabus I) تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :

Galeni Compendium Timaei Platonis .

۲- قران کریم : سورةالبقرة ، آیهٔ ۱۰

۳- ابن القیم الجوزیة : الطب النبوی (قاهره ۱۳۷۷ق) ، ص ۱

۴- این قسمت بعنوان « الجزءالاول» منتشر شده . کراوس مواد جلد دوم « رسائل فلسفیه » را بنا باظهار خود درآغاز جلد اول آماده برای چاپ کرده بود ولی متاسفانه اودرروز ۱۲ اکتبر ۱۹۴٤ درقاهره خودکشی کرد وآن مواد به مؤسسه فرانسوی باستان شناسی شرقی منتقل گشت . کراوس از خاورشناسان بزرگ بود و در مدت نسبهٔ کوتاه عمرعلمی خود آثار کم‌نظیری ازخود بجا گذاشت برای آشنائی باآثارکراوس رجوع شود به مقالهٔ رزنتال دربارهٔ « مجموعهٔ رسائل جابربن حیان » که بوسیله کراوس چاپ شده ، درمجلهٔ :

Amerian Oriental Society (Baltimore,1945) , P. 68 .

کتاب نیزمورد توجّه وعنایت خاورشناسان بوده چنانکه دی‌بورمستشرق هلندی درسال ۱۹۲۰ مقالهٔ کوتاهی دربارهٔ طب روحانی نوشته و بعضی ازفقرات آن را بزبان هلندی ترجمه کرده‌است[1] ودرسال ۱۹۵۰ بوسیله آربری استاد دانشگاه کمبریج بزبان انگلیسی ترجمه شده‌است[2] . وکتاب السیرة الفلسفیّة نیزدرسال ۱۹۳۵ بوسیله کراوس بزبان فرانسه ترجمه ودرمجلهٔ اورینتالیا چاپ شده[3] ودرسال ۱۹٤۹ بوسیله آربری بزبان انگلیسی ترجمه ودرمجلهٔ آزیاتیک ریویو (Asiatic Review) چاپ شده است[4] و مرحوم عباس اقبال درسال ۱۳۱۵ شمسی کتاب اخیر را بزبان فارسی ترجمه ودرمجلهٔ مهرمنتشرساخت وکمیسیون ملی یونسکودرایران درسال ۱۳٤۳ متن عربی چاپ کراوس را باترجمه فارسی مذکور بضمیمه مقدمه‌ای درشرح احوال وآثار وافکار رازی که نگارنده (= مهدی محقق) نوشته بود انتشار داد[5] .

رازی کتاب طبّ روحانی را بخواهش ابوصالح منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد که ازسال ۲۹۰ تا ۲۹٦ ازطرف پسرعم خود احمد بن اسماعیل بن احمد دوّمین پادشاه سامانی در ری حکومت کرده‌است[6] نوشت ، این امیرهمان کسی است که رازی « کتاب المنصوری » خودرا

۱ - این مقاله درمجلهٔ آکادمی علوم هلند (امستردام ۱۹۲۰)، ص ۱-۱۷ تحت‌عنوان زیر چاپ شده است :

De « Medicina Mentis » Van Den Arts Razi .

۲- بدین عنوان :

The Spiritual Physick of Rhazes .

۳ - P . Kraus : Raziana I , *Orientalia*, N . S . IV (Rome 1935) , p. 300 – 334 .

٤ - *Ency clopaedia of Islam* , Vol. 1. N. S. P. 328

٥ - نشریهٔ شمارهٔ ۲۲ کمیسیون ملی یونسکو درایران بمناسبت هزار و یکصدمین سال تولد رازی (دراین مقاله باین چاپ ارجاع داده می‌شود) .

٦ - یاقوت حموی : معجم البلدان (لایپزیک ۱۸٦۷) ج ۲ ، ص ۹۰۱ .

که بعدها شهرت جهانی یافت[1] بنام او کرده است ودر آغاز طب روحانی می گوید این کتاب را الطبّ الرّوحانی نامیدم تا عدیل وقرین کتاب المنصوری باشد درطبّ جسدانی[2]. ولی کتاب السّیرة الفلسفیّة را در پاسخ کسانی نوشت که باو خرده گرفته بودند که ازسیرت حکماو فیلسوفان انحراف جسته وباموردنیوی وآمیزش بامردم وخدمت ملوك مشغول شده وراه وروشی راکه پیشوای فیلسوفان سقراط بزرگ داشته موردغفلت قرار داده است[3]. دراین گفتار مجال آن نیست که هردو کتاب اخلاق رازی با هم مورد بحث قرار گیرد لذا به سخن درباره کتاب الطبّ روحانی او که این مقاله مُصدّر بآن است اکتفا می شود.

پیش ازرازی یعقوب بن اسحٰق کندی کتابی بنام الطّبّ الرّوحانی داشته ولی بدست ما نرسیده[4]. ومعلوم نیست آیا این همان کتابی است که بعنوان « فِی الأخلاق » نوشته که نسخه‌ای ازآن دریکی ازکتابخانه‌های شخصی درشهرحلب بدست آمده[5] و یا اینکه کتابی دیگراست علی‌ای حال افکار و عقائد اخلاقی کندی مورد توجه دانشمندان فن بوده وابن مسکویه درکتاب خود فصلی‌را ازاونقل می کند[6] وازرساله‌ای که اوبنام « فِی حُدُودِ

۱ ـ کتاب المنصوری مهمترین کتاب رازی‌است که درزمان حیات خودآن‌را تمام کرده، زیرا کتاب الحاوی او پس از مرگش بوسیلهٔ شاگردانش تنظیم شده و برخی از دانشمندان معتقدند که کتاب الجامع الکبیر که رازی در السیرة الفلسفیة ص۱۰۲ دربارهٔ آن میگوید که پانزده سال شب و روز خود را صرف تالیف آن کرده کتاب المنصوری است نه کتاب الحاوی ، رجوع شود به :

ا. ز. اسکندر : الرازی و محنة الطبیب ، مجلة المشرق (بیروت ۱۹۶۰)، ص۴۷۶

۲ـ رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۱۵ .

۳ـ رازی : السیرة الفلسفیة ، ص ۹۱ .

۴ـ الادب رتشرد یوسف مکارثی الیسوعی : التصانیف المنسوبة الیَ فیلسوف العرب (بغداد ۱۹۶۲) ، ص۴۳ .

۵ ـ R. Walzer : *Greek into Arabic* (Oxford 1962). P. 223 .

۶ ـ ابن مسکویه : تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق (بیروت دار مکتبة الحیاة ۱۹۶۱)، ص۱۶۷ .

الأشْیَاءِ وَرُسُومِهَا » نوشته[1] و درآن بتعریف اصطلاحات و لغات فلسفی و اخلاقی پرداخته استنباط می‌شود که روش او با روش رازی کاملاً متفاوت است و بالعکس با روش ابن مسکویه در « تَهْذِیبُ الأخْلاق وَتَطْهِیرِ الأعراق »[2] و یحیی بن عدی در « تَهْذِیبُ الأخلاق[3] » و ابن سینا در رسالهٔ « فِی عِلْمِ الأخْلاق »[4] و ابن حزم در رسالهٔ « فِی مُدَاوَاةِ النُّفُوس وتَهْذِیبِ الأخْلاق »[5] مانندگی دارد و می‌توان گفت که این‌ها روش کندی را که بیشتر ارسطوئی بوده دنبال کرده‌اند ولی رازی چنانکه پس ازاین دیده می‌شود بیشتر متأثر ازافلاطون وجالینوس بوده وکمتر اثرارسطو درافکار اودیده می‌شود .

پیش از رازی کتاب قابل توجهی دیگر دراخلاق بنظر نمی آید که بتوان طبّ روحانی را با آن مقایسه کرد کتابی که شهاب الدین احمد بن محمد بن ابی الرّبیع بنام « سُلُوكُ المَالِكِ فِی تَدْبِیرِ المَمَالِكِ » برای المعتصم بالله خلیفهٔ عباسی تالیف کرده[6] و در آن مباحث مربوط بسیاست مُدُن وتهذیب اخلاق راآورده اصالتش مورد تردید است زیرا مطالب کتاب چنان پخته وپرداخته شده‌است که بعیدمی‌نماید درسیاست مدن مقدّم برفارابی ودراخلاق مقدم برابن مسکویه ویحیی بن عدی باشد وچنانکه جرجی زیدان حدس زده‌است احتمال داده می‌شود که کلمهٔ «معتصم» دراصل «مستعصم» بوده ونسّاخ مرتکب اشتباه شده‌اند[7] . پس ازرازی تعبیر طب روحانی شایع و متداول گردید چنانکه

۱ـ الکندی : فی‌حدود الاشیاء ورسوسها (رسائل الکندی الفلسفیة،قاهره ۱۳۶۹ق.) ، ج۱ ، ص۱۷۸

۲ـ ونیز درکتابهای دیگرخود مانند : الفوزالاصغر وکتاب‌السعادة .

۳ـ این کتاب درمجموعهٔ رسائل البلغا (چاپ چهارم قاهره ۱۳۲۶) ، ص۵۲۲-۴۸۳ چاپ شده است .

۴ـ ابن‌سینا : تسع رسائل فی‌الحکمة والطبیعیات (قاهره ۱۳۲۶ق.) ، ص۱۵۲ .

۵ ـ رسائل ابن حزم‌الاندلسی ، ص ۱۷۳-۱۱۵ .

۶ـ این کتاب درقاهره بسال ۱۳۲۹ق. چاپ شده است.

۷ـ جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیة (قاهره ۱۹۱۲) ، ج۲ ، ص ۲۱۴ .

میرسیدشریف‌جرجانی در کتاب «التَّعْرِیفَات» طب‌روحانی‌را چنین‌تعریف کرده‌است:

« الطِبُّ الرُّوحَانِی هُوَ العِلْمُ بِکَمَالاتِ القُلُوبِ وآفَاتِهَا وَ أمرَاضِهَا وَ أدْوَائِهَا وَ بِکَیْفِیَّةِ صِحَّتِهَا وَ اعْتِدَالِهَا ».

وسپس درتعریف طبیب روحانی گوید :

« هُوَالشَّیخُ العَارِفُ بِذَلِکَ الطِّبِّ القَادِرُعَلَی الإرْشَادِ وَالتَّکْمِیل »[1] .

ابوالفرج عبدالرحمان جوزی کتابی بنام « الطِّبُّ الرُّوحَانِی » نوشته وعنوان نوزده فصل ازفصول‌بیستگانه کتاب رازی را برای فصول‌کتاب خود انتخاب کرده و فقط عنوان فصل چهاردهم را که « فِی دَفْعِ الإنْهِمَاكِ فِی الشَّرَاب »میباشدنیاورده است دراین کتاب مطالب کتاب رازی را باآیات واحادیث واشعار و امثال‌وحکم آمیخته و ابوابی‌را برآن افزوده ونامی‌هم ازمتقدّم خود نیاورده است اوحتی آغاز کتاب خود را مانند رازی دربارهٔ ستایش عقل وبرتری‌آن قرارداده[2] ولی تعبیر « زَمُّ الهَوَیٰ » یعنی مهار کردن هوای‌نفس‌راکه رازی‌درطبّ روحانی آن‌را بسیاربکاربرده درکتاب ابن‌جوزی‌بصورت « ذَمُّ الهَوَیٰ » یعنی نکوهش هوای نفس دیده می‌شود[3] اونیز کتاب مستقل دیگری نیزتألیف کرده وآن را « ذَمُّ الهَوَیٰ » نامیده‌است[4] وما نمی‌دانیم این اشتباه ناشی‌ازابن جوزی‌است یا ازنسّاخی‌که کتابهای اوراکتابت کرده‌اند.

دراینجا دونکته مهم باید درنظرگرفته شود یکی اینکه رازی همچنانکه درفلسفه متمایل بافلاطون بوده است دراخلاق نیزازاوپیروی کرده و دیگراینکه اوبرخلاف ابن مسکویه که هرچه را پیشینیان گفته‌اند بدون هیچ‌گونه نقدونظری نقل‌کرده ، خود

۱– میرسید شریف جرجانی : التعریفات (قاهره ۱۳۵۷ق) ، ص۱۲۲.

۲– ابن جوزی : الطب الروحانی (دمشق ۱۳۴۸ق) ، ص ۵ « فی فضل‌العقل » .

۳– ابن جوزی : الطب الروحانی (دمشق ۱۳۴۸ق) ، ص ۵ « فی فضل العقل ».

۴– این کتاب درقاهره بسال ۱۹۶۲ چاپ شده‌است . عنوان باب اول‌و دوم‌این کتاب نیزمانند کتاب دیگر او بمتابعت از رازی چنین‌آمده است : « فی ذکر العقل و فضله وذکر ماهیته» « فی‌ذم الهوی‌و الشهوات ».

را بعنوان یک انتقادکننده‌که دارای فکری مستقل‌است نشان می‌دهد وهمین دوجنبه رازی موجب شده است که مورد طعن وحمله قرارگیرد اودرمناظره‌ای‌که با ابوحاتم رازی[1] همشهری خود دربارهٔ مطالب فلسفی وکلامی کرده است هنگام بحث در باب قدیم بودن مکان صریحاً اظهارمی‌کندکه‌آنچه او گفته است قول افلاطون است وآنچه ابوحاتم درمخالفت با اوبدان متشبّث شده‌است قول ارسطومی‌باشد[2] وصاعد اندلسی نیز تصریح می‌کند باینکه رازی ازارسطوکناره گیری‌کرده و برارسطوخرده گرفته که‌ازافلاطون و متقدّمان فلاسفه جدا شده‌است[3] . وچون درعقیدهٔ بقدم زمان و مکان‌که مسعودی اصل آن را به « مجوس[4] » و نیزمولّف البدء والتاریخ به « ثنویّة[5] » نسبت می‌دهد پنداشته شده‌که رازی متمایل به‌ثنویت بوده لذاکتاب‌الطبّ روحانی اوهم مانند کتاب العلم الالٰهی اوموردحمله‌واتهام به ثنویت قرار گرفت‌چنانکه صاعداندلسی گوید اودرکتاب‌العلم‌الالهی والطب الروحانی بمخالفت ارسطو پرداخت و در اشراك مذهب ثنویت را نیکوشمرد[6]

۱- ابوحاتم‌احمدبن‌حمدان‌رازی ازداعیان مشهور اسماعیلیه وازمعاصران محمدبن‌زکریاء بوده‌است او مناظرات خودرا با رازی درکتابی گرد کرده و آن‌را بنام «اعلام‌النبوه» نامیده‌است میکروفیلم و نسخهٔ عکسی این کتاب درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجوداست قسمتی ازاین کتاب‌را پول کراوس درسال ۱۹۳۶ در رم تحت عنوان : Raziana II وسپس درسال ۱۹۳۶ دررسائل فلسفیه تحت عنوان « المناظرات بین ابی حاتم الرازی و ابی بکر الرازی » چاپ کرده و همین قسمت درسال ۱۳۳۳ ش. بوسیلهٔ آقای حسین واعظ زاده (حکیم الهی) بزبان فارسی ترجمه و در مجلهٔ فرهنگ ایران زمین دفتر ۲ و ۳ چاپ شده‌است.

۲ - رازی : رسائل فلسفیة (منقول از اعلام النبوة) ، ص۳۰۷ .

۳ - صاعد بن احمد الاندلسی : طبقات الامم (بیروت ۱۹۱۲) ، ص۳۳ .

۴ - ابوالحسن المسعودی : التنبیة والاشراف (بغداد ۱۳۵۷ق.) ، ص۸۱ .

۵ - ابو زید احمد بن سهل البلخی : البدء والتاریخ (پاریس۱۹۱۹-۱۸۹۹) ، ج۴ ، ص۲۰ ، برای اطلاع از عقیدهٔ ایرانیان باستان دربارهٔ قدم زمان و مکان رجوع شود به :

R. C. Zachner: *Zurvan* (Oxford 1955) p. 208

۶ - صاعد اندلسی : طبقات الامم ، ص۳۳ .

وگرنه رازی که «الرّد علی سیسن الثّنَوی»[1] را نوشته و در الطبّ الرّوحانی[2] و السّیرة الفلسفیّة[3] آشکارا «منانیّه» را مورد طعن قرارداده چگونه ممکن است که بجانب ثنویت متمایل بوده است. برازی کتابی منسوب است که آن را «مَخَارِیقُ الأنْبِیاء» پنداشته[4] و درآن ردّ مسأله نبوّت پرداخته است و چون با تضعیف مسأله نبوت مسأله امامت نیز سست می‌شود ـ زیرا شیعه قائل به‌تشاکل میان پیغبران و امامان است[5] ـ دانشمندان اسماعیلی بیش ازهمه در صدد ردّ و نقض رازی برآمدند ازجمله حمیدالدین کرمانی مشهور به «حجّة العراقین» که از بزرگان دعاة اسماعیلیه بود کتابی بنام «الأقوَالُ الذّهَبیّة» نوشت که درآن از یک طرف بدفاع از ابوحاتم رازی گفته‌های اورا در مباحثات فلسفی وکلامی با رازی تتمیم و تکمیل کرد و ازطرفی دیگر مستقیما عقائد اخلاق رازی را در الطبّ الروحانی مردود جلوه داد فقراتی ازکتاب الاقوال الذهبیّه که در ردّ بر الطبّ الروحانی است در ذیل کتاب بوسیلهٔ پول کراوس آورده شده این کتاب هنوز چاپ نشده ولی درکتاب راهنمای ادب اسماعیلی معرفی شده‌است[6].

رازی در اخلاق فلسفی خود تابع افلاطون بود واز راه مطالعهٔ کتابهای جالینوس

۱ ـ ابوریحان: رسالة ابی ریحان فی فهرست کتب الرازی (پاریس ۱۹۳٦ م.) شمارهٔ ۱٤۰. در فهرست ابن ندیم (المطبعة الرحمانیة بمصر)، ص ٤۱٦ آمده: «فیماجری بینه وبین سیسن المنانی» سیس یا سیسن Sisinnious از شاگردان مانی بود که بعداز وفات مانی بنا بروصیت و تعیین او خلیفهٔ کل مانویان گردید و مقام او در بابل بود رجوع شود به‌ترجمهٔ فارسی ایران در زمان ساسانیان کریستن‌سن (تهران چاپ دوم)، ص ۲۲٤.

۲ ـ رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۹۱.

۳ ـ رازی: السیرة الفلسفیة، ص ۹۷ و ۹۹.

٤ ـ ابوزید بلخی: البدء والتاریخ، ج ۳، ص ۱۱۰.

٥ ـ ابن‌بابویه: کمال‌الدین و تمام‌النعمة (هایدلبرگ ۱۹۰۱)، ص ۳.

٦ ـ W. Ivanow: *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 42 این کتاب درسال ۱۹۳۳ درلندن تحت عنوان *A Guide to Ismaili Literature* منتشر شده‌است.

به‌افکار افلاطون دست‌یافته‌بود وجالینوس نیزهم ازجهت‌طبی[1] وهم ازجهت‌فلسفی دراو مؤثربوده‌است. نفوذ فلسفی افلاطون درفلاسفهٔ اسلام‌بوسیلهٔ مفسّران نوافلاطونی‌مانند پلوتن (Plotinus) و فرفوریوس (Porphyry) وابرقلس (Proclus) صورت گرفت[2] و نفوذ اخلاق فلسفی (Moral philosophy) او در دانشمندان اسلامی که کتاب درعلم اخلاق‌تصنیف کردندبیشتر مرهون جالینوس بوده‌است زیرا مهمترین مرجع‌اخلاق‌فلسفی درآثار افلاطون کتابهای جمهوریت *Republic* وطیماوس *Timaeus* ونوامیس (Laws) اوست و جالینوس در سلسله کتبی که بنام جوامع[3] *Epitome* معروف‌است کتابهای فوق را تلخیص کرده و سپس ترجمهٔ عربی آنها در دسترس فلاسفهٔ اسلامی قرار گرفته‌است. چنانکه می‌دانیم جالینوس کتاب «جوامع کتاب النّوامیس» را داشته که موسی بن میمون اسرائیلی فقره‌ای ازآن را در شرح کتاب الفصول بقراط بعربی نقل کرده‌است[4] و همچنین «جوامع کتاب افلاطون فی سیاسةِ المُدُن» را نوشته که مورد استفادهٔ ابن الاثیر در الکامل قرار گرفته‌است[5] و ابن ابی أصیبعه در ذیل جوامع کتب افلاطون جالینوس کتاب «بولیطیقوس فی المدبّر» را یاد می‌کند[6] و این همان کتاب‌است که فارابی در بیان «العلم المدنی» بدان تمسّک جسته و ازآن بنام بولیطیق *Politic* نام می‌برد[7] و نیز «جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی» را جالینوس نوشته که ترجمهٔ عربی آن

۱ ـ جالینوس مثل‌اعلی ونمونهٔ کامل طب در دنیای‌اسلام محسوب می‌شده‌است متنبی دیوان (برلن ۱۸٦۱) گوید:

لما وجدت دواء دائی عندها   هانت علیّ صفات جالینوسا

۲ ـ *Encyclopedia of Islam*, Vol. 1. N. S., p. 234

۳ ـ ابن ابی اصیبعة: عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۱٤۷.

٤ ـ نقل از ضمیمهٔ کتاب جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص ۳۹.

٥ ـ نقل از ضمیمهٔ کتاب جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص ۳٥.

٦ ـ ابن ابی‌صیبعه: عیون الانباء فی‌طبقات الاطباء، ص ۱٤۷.

۷ ـ ابونصر فارابی: احصاء العلوم (مجریط = مادرید، ۱۹٥۳)، ص ۹٦.

بطبع رسیده‌است[۱] و کتاب اخیر افلاطون یعنی طیماوس که محشوّ از مطالب اخلاق فلسفی است موردتوجّه رازی بوده چنانکه خود نیز تفسیری بر کتاب طیماوس نوشته‌است[۲]. جالینوس خود کتابی در علم اخلاق داشته است که اصحاب تواریخ و تراجم مانند ابن‌الندیم و بیرونی و ابن‌القفطی و ابن ابی اصیبعه از آن یاد کرده‌اند و خود او در یکی از رساله‌های اخلاقی خود گوید که من در کتاب اخلاق النفس *on Moral character* خود درباره اینکه چگونه مرد می‌تواند نفس خودرا خوب بگرداند بتفصیل سخن گفته‌ام[۳]. اصل یونانی این کتاب مانند سایر کتب فلسفی و اخلاقی او از بین رفته ولی ترجمه عربی آن مورد استفاده بسیاری از دانشمندان اسلامی واقع شده‌است[۴] ارباب تراجم ترجمه این کتاب را به حبیش الاعم نسبت میدهند و این درست نیست زیرا حنین بن اسحٰق در رساله‌ای که به علی بن یحیی[۱] نوشته و درآن در باره کتابهائی که از

---

۱ - رجوع شود به زیرنویس شمارهٔ ۱، ص ۱۱۸.

۲ - ابو ریحان بیرونی : رسالة فی‌فهرست کتب الرازی ، شمارهٔ ۱۰۷ .

۳ - *Galen on the passinos and errors of the Soul* (Ohio University Press, 1963), p. 46

۴ - پول کراوس درمقدمهٔ خود بر کتاب «مختصر کتاب‌الاخلاق» جالینوس، (مجلة کلیة الاداب بالجامعة‌المصریة ، المجلد الخامس ، الجزء الاول ، قاهره ۱۹۳۷) ، ص ٤ ۲-۱ فقراتی از کتاب الاخلاق جالینوس‌را که دانشمندان زیر درکتابهای خود نقل کرده‌اند آورده‌است : در ص ۱۲ از ابن‌القفطی درتاریخ الحکماء وابن‌ابی‌اصیبعه درعیون‌الانباء ، ص ۱۵ ازابوریحان در رسالة فی فهرست کتب الرازی ، ص ۱۶ ازمسعودی درالتنبیه والاشراف ، ص ۱۹ ازابوایوب اسرائیلی دراصلاح‌الاخلاق و ابوریحان درتحقیق ماللهند ، ص ۲۱ ازابوسلیمان سجستانی درمنتخب صوان الحکمة . و نیز استرن خود فقراتی ازآن کتاب راکه قدامة بن جعفر در نقدالنثر ، وابوالحسن طبری درالمعالجات‌البقراطیة و موسی‌بن عذار درکتاب الحدیقة فی‌معنی‌المجاز والحقیقة ، ومروزی درکتاب طبایع‌الحیوان و عبدالله بن فضل در رد تنجیم نقل کرده‌اند در یکی از مقالات خود آورده و بزبان انگلیسی نیز ترجمه کرده‌است رجوع‌شود به: S. M. Stern: «Some Fragments of Galen's on Disposition in Arabic», *The Classical Ouarterly* (Oxford 1956) p. 91-104 و همچنین ابن مسکویه درکتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق قسمتی ازکتاب اخلاق‌النفس جالینوس‌را نقل کرده‌است.

جالینوس ترجمه کرده سخن رانده گفته‌است که مردی از صابیان بنام منصور بن اثاناس آنرا به سریانی و خود آنرا بعربی ترجمه کرده‌است و سپس حبیش الاعم از روی ترجمه عربی دوباره بسریانی ترجمه کرده‌است[۱]. محتمل است کتابی که درفهرست قدیم کتابخانه اسکوریال از جالینوس بنام «فی‌اصلاح‌الاخلاق» بشماره ۱۵۷ آمده وپیش از حریق معروف و نابودی بسیاری از کتب نفیسه موجود بوده همین کتاب باشد[۲] خوشبختانه نسخه‌ای از تلخیص کتاب مزبور درضمن مجموعه‌ای در دارالکتب المصریّة بدست آمده که متعلق بکتابخانه احمد تیمور پاشا بوده‌است این تلخیص که بوسیله ابوعثمان سعید بن یعقوب الدمشقی صورت گرفته در سال ۱۹۳۷ در مجله دانشکده ادبیّات قاهره بوسیله پول کراوس بنام «مُخْتَصَرٌ مِنْ كِتَابِ الأخلاق لِجَالِينُوس» چاپ شده وکراوس مقدّمه محققانه‌ای هم برآن نوشته‌است[۳]. این مختصر هم مانند اصل چهارمقاله‌است. ریچارد والرز نویسنده مادّه (Article =) اخلاق دردائرةالمعارف اسلام گفته‌است که مقاله دوم و سوم این کتاب همان دو مقاله‌است که رازی در فصل چهارم کتاب الطّب الروحانی از جالینوس بنام «فِي أنّ الأخْيَارَ يَنْتَفِعُونَ بِأعْدَائِهِم» و «فِي تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عُيُوبَ نَفْسِه» یاد کرده[۴] و گفته‌است که او جوامع وخلاصه دومین‌را درآن فصل ذکر کرده‌است . ولی این درست نیست زیرا بنا برنقل اصحاب تراجم از جمله ابن ابی اصیبعه کتاب الاخلاق در چهارمقاله غیراز دو

۱- پول کراوس : مقدمهٔ مختصر کتاب‌الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، جلد ۵ ، جزء ۱ ، ۱۹۳۷) ، ص ۱۲.

۲- N. Morata: «Un Catàloge de los fondos àrabes Primitivos de escorial» *Al-Andalus*, (Madrid 1934) Vol. 11, p. 118.

۳ - مقدمهٔ کراوس ص ٤ ۲-۱ ، متن کتاب ص ۱۵-۲۵.

٤ - *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 1 N. S., p. 327

مقالهٔ فوق‌است[1] و نگارنده معتقداست که منظور رازی مقاله‌ای‌است که جالینوس نوشته و آن‌را درمان هوای‌نفس « *The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion* » نامیده این مقاله با مقالهٔ دیگر که آن را درمان خطای نفس « *The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors* » نامیده درسال ۱۹۱٤ بزبان فرانسه ترجمه و در پاریس چاپ شده[2] و ترجمهٔ انگلیسی آن در ۱۹۶۳ در امریکا منتشر گشته‌است[3] و در طیّ این گفتار موارد متعدّدی از الطبّ الروحانی رازی با آنچه درمقالت جالینوس آمده تطبیق می‌گردد. بطور اجمال روشن گشت که رازی چگونه افکار افلاطون و جالینوس را بدست آورده‌است. ازآنجاکه رازی بمقدار بسیار کم وکندی و یحیی بن عدی وابن‌سینا و ابن مسکویه و سپس اخلاق نویسان فارسی مانند فخر رازی در فصل اخلاق جامع العلوم و نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری و جلال‌الدین دوانی در اخلاق جلالی باندازهٔ فراوان از ارسطو متأثر شده‌اند بی مناسبت نیست ازمهمترین منبع اخلاق فلسفی ارسطوئی‌که مسلمانان ازآن استفاده کرده‌اند یعنی کتاب اخلاق نیکوماخس ارسطو[3] یادشود ترجمهٔ عربی این کتاب دریازده مجلّد درترجمه‌های اسحق بن‌حنین شناخته شده‌است[4] و دانشمندان اسلامی تفاسیر و تلاخیص متعدّدی برآن نوشته‌اند از جمله ابوالولید بن رشد شرحی برمقالهٔ اول تا دهم آن داشته‌است که درفهرست قدیم کتابخانهٔ اسکوریال

---

۱ ـ ابن ابی‌اصیبعة درهمانجا که نام ازدومقالهٔ‌مزبور می‌برد: کتاب‌الاخلاق‌اربع‌مقالات رجوع شود به عیون‌الانباء ص۱٤۷.

۲ ـ R. Van der Elst: *Traitè des Passions de l'Ame et de erreurs Par Galien* (Paris, 1914).

۳ ـ ترجمهٔ انگلیسی اصل‌اخلاق نیکوماخس تحت عنوان : *Ethica Nicomacha* درسال ۱۹۲۰ دراکسفورد درمجموعهٔ آثارارسطو : The works of Aristotle چاپ شده و دراین مقاله باین چاپ ارجاع داده می‌شود.

٤ ـ *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 1, N. S., p. 327

تحت شمارهٔ ۷٤ دیده میشود[1] و نیز نسخه‌ای از ترجمهٔ عربی اخلاق نیکوماخس در مکتبة القرویین واقع درشهر ناس از بلاد مراکش بدست آمده که آربری آن را در مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیه معرفی کرده‌است[2]، منقولاتی ازاخلاق نیکوماخس درکتابهای اسلامی آورده شده[3] و معمولا ازآن تعبیر به « نیقوماخیا[4] » یا « نیقوماخیه[4] » می‌کنند.

رازی دراستمدادٔ ازاندیشه‌های پیشینیان بنقل‌قول اکتفا نکرده بلکه گفتارآنان‌را بااندیشهٔ ژرف وتفکّر نیرومند خودآمیخته‌است وبخوبی محسوس‌است که رازی‌استقلال فکری خودرا حفظ کرده‌است ونیز بیشتر مطالب را با نقدهای فیلسوفانه همراه می‌سازد دانشمندانی‌که دربارهٔ اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق کرده‌اند باستقلال فکری رازی و برجسته‌بودن‌او اعتراف نموده‌اند ازجمله ریچارد والزر درمقاله‌ای‌که دربارهٔ تحلیل‌افکار اخلاقی ابن مسکویه نوشته اورا با رازی مقایسه‌کرده و رازی را بداشتن اندیشهٔ مستقل انتقادی ممتاز می‌سازد[5]، رازی در زمان حیات خود در برابر ایرادات برطبّ روحانی دفاع کرده‌است. کتابی‌که در ردّ ابوبکر حسین تمّار که کتاب الطبّ الروحانی را نقض کرده بود نوشته وآن را بنام «کتاب فی نقض الطبّ الروحانی علی بن التمار» نامیده

۱ـ مجلهٔ الاندلس (رجوع شود به زیرنویس شمارهٔ ۲، صفحهٔ ۱۲۷ ونیز طی زیرنویس شمارهٔ صفحهٔ آمده : «کتاب الاخلاق المسمی نیقوماخیة».

۲ـ A. J. Arberry: « Nicomachean Ethics in Arabic Bulletin of the School of oriental and African Studies (London. 1955) p. 1.

۳ ـ ابن مسکویه : تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص۱۱۱.

٤ ـ ابوالحسن‌عامری: السعادة‌والاسعادفی‌السیرة‌الانسانیه(ویسبادن۱۹۵۸)،ص۲۰۱.

۵ R. Walzer: *Greek into Arabic*, p. 220 دلیل روشن براستقلال فکری رازی اینکه او با وجود آنکه احترام فراوانی بجالینوس گذاشته و او را نه‌تنها استاد بلکه خواجه و ولی‌نعمت خوانده‌است کتابی تحت عنوان «الشکوك علی‌جالینوس» نوشته و درآن برد برخی‌ازعقائد طبی وفلسفی استاد خود پرداخته نسخه‌ای ازکتاب‌فوق درکتابخانهٔ ملی‌ملك‌تحت‌شمارهٔ ٤۵۷۳ محفوظاست.

شاهد این مطلب‌است[1].

رازی فصل اول کتاب‌را درفضیلت‌وستایش عقل قرارداده وگفته‌است که خرد بزرگترین‌موهبت خداونداست که انسان‌را بدان مخصوص‌داشته وبدان اورا برچارپایان برتری داده‌است بنابراین نباید آن را از جایگاه والای خود فرود آوریم یعنی آن را که فرمانروا و سرور زبردست‌است فرمانبردار و بنده و زیردست سازیم بلکه باید بدان احترام‌گذاریم ونگذاریم که‌هوی بر آن چیره گردد وآن‌را مکدّرسازد وفقط بدین‌وسیله می‌توانیم بااین موهبت سعادتمند گردیم[2]. محتمل‌است که این فصل بیش‌از فصول دیگر بردانشمندان اسماعیلیّه گران آمده باشد زیرا آنان می‌گویند خداشناسی بعقل ونظرنیست و بتعلیم امام‌است[3] و بدین جهت‌است که آنان‌را تعلیمیّه خوانده‌اند[4]. نظیر آنچه‌را که رازی در برتری وستایش عقل گفته درسخنان ابن راوندی دیده می‌شود و او بااین دلائل مسألهٔ نبوّت را انکار می‌کند و همچنانکه سخنان رازی مورد ردّ و نقض ابوحاتم قرار گرفته‌است ابن‌راوندی مورد ردّ و نقض المویّد فی‌الدین‌شیرازی که او نیز ازدعاة بزرگ اسماعیلیّه‌است قرارگرفت[5] وشاید ابوعبدالله‌بن‌جعل هم که دوکتاب یکی بنام «نَقْضُ

۱ ـ نام این شخص در ابن ندیم و ابن قفطی و ابن ابی‌اصیبعه «ابن الیمان» آمده وفلوگل و بروکلمان آن را با ابوبکر محمد بن الیمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ منطبق ساخته‌اند ولی چون دریکی از نسخه‌های ابن ندیم «ابن التمار» آمده کراوس حدس زده که او ابوبکر حسین‌التمار الدهری المتطبب‌است که نام او دراعلام‌النبوة درضمن مناظرات رازی باابو حاتم آمده (پاورقی رسائل فلسفیة، ص۲).

۲ ـ رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۱۷ و ۱۸.

۳ ـ رشیدالدین‌فضل‌الله همدانی: جامع‌التواریخ، قسمت‌اسماعیلیة (تهران۱۳۳۷ش)، ص۱۳.

۴ ـ غزالی: فضائح الباطنیة (قاهره ۱۳۸۳ق)، ص۱۷

۵ ـ کتابی که ابن راوندی درآن برد نبوت پرداخته یعنی کتاب «الزمرد» از بین رفته ولی فقراتی ازآن‌را المؤید فی‌الدین داعی‌الدعاة شیرازی در «المجالس المؤیدیة» نقل کرده‌است رجوع شود به من تاریخ الالحاد فی‌الاسلام، عبدالرحمن بدوی (قاهره ۱۹۴۵)، ص۸۰.

کَلامِ الرّاوَندی» و دیگری بنام «نَقْضُ کَلامِ الرّازی» نوشته است[1] همین مسأله را که میان‌آن‌دو مشترك بوده مورد ردّ قرار داده‌است ودلیل‌دیگر براینکه تأکید برمسألهٔ برتری و فضیلت عقل بیش‌از همه متوجّه شیعیان یعنی معتقدان بامام بوده‌است اینکه ابوالعلاء معرّی باهمان لحن عقل‌را می‌ستاید و مستقیما سخن خودرا متوجّه کسانی می‌سازد که معتقدند که باید درمشکلات ومعضلات بامام‌رجوع کرد ودرانتظار او بسرمی‌برند:

یَرْتَجِی النّاسُ أنْ یَقُومَ إمَامٌ نَاطِقٌ فی الکَتِیبَةِ الخَرْسَاء
کَذِبَ الظّنُّ لاإمَامَ سَوَی العَقْلِ مُشِیراً فی صُبْحِهِ وَالمَسَاء[2]

واحتمال دارد که ابن مسکویه که فصلی ازکتاب «الفوز الاصغر» خودرا تحت عنوان «فی أنّ العَقْلَ مَلِكٌ مُطَاعٌ بِالطَّبْع»[3] قرار داده ودرآن تأکیدکرده‌است که پایهٔ عقل بالاترین پایه‌هااست تحت تأثیر همین جریان فکری قرارگرفته باشد.

باب دوم کتاب اختصاصی به سرکوبی هوای نفس وجلوگیری از امیال آن با خلاصه‌ای از رأی افلاطون حکیم داده شده دراین‌باب رازی هوی‌را دربرابر عقل‌قرار داده و خواصّ و خواهشهای هردو را بیان کرده‌است او رذائل نفس را که در فصول دیگر بتفصیل‌یادکرده درنتیجه غلبهٔ هوی برعقل می‌داند ومعتقداست که باراهنمائی عقل

۱ ـ ابوحیان توحیدی: الامتاع والمؤانسة (قاهره، لجنةالتألیف‌والترجمة والنشر)، ج۱ ص ۱۴۱. باحتمال‌قوی دانشمند مزبور اهل‌سنت و جماعت بوده و بدفاع ازمسألهٔ نبوت به‌رد ابن راوندی و رازی پرداخته و باید یادآور شد که اهل سنت نیز معتقدند که عقول را تصرفی در امور نیست و راهنمائی و تعلیم پیغمبر ضروری‌است رجوع شود به:
ابومنصور ماتریدی: کتاب التوحید (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج، شمارهٔ ۳۶۵۱ add.)، ص ۹۲؛ و عبدالکریم شهرستانی: نهایة الاقدام فی‌الکلام (لندن ۱۹۳۴)، ص ۴۲۶. نه تنها دراسلام بلکه درمذهب یهود هم این موضوع بهمین کیفیت بیان شده‌است رجوع شود به: سعید بن یوسف فیومی: کتاب الامانات والاعتقادات (لیدن ۱۸۸۰)، ص۲۴.

۲ ـ ابوالعلاء معری: لزوم مالایلزم (قاهره ۱۳۴۲ق)، ج۱ ص۱۷۵.

۳ ـ ابن مسکویه: الفوز الاصغر، ص۱۰۸.

باید هویٰ ذلیل ومقهور گردد وفیاسوفان بزرگ را نمونهٔ کاملی از مردمانی می‌داندکه در این باره باقصیٰ غایت و اعلیٰ نهایت کوشیده‌اند و برای مهار کردن هوی و میراندن آن وخوار داشتن خواهشهای نفسانی ازمردم کنار گرفته وکنج عزلت را برگزیده وحتی از خوردن وآشامیدن و خانه وکاشانه دوری جسته‌اند[1]. کلمهٔ هوا در بیشتر ابواب کتاب آمده و رازی صفات رذیله مانند غضب وکذب وبخل وغم و شرّه و رتب دنیاوی[2] وغیره‌را بدان منسوب می‌دارد . جالینوس‌نیز درکتاب درمان هوای‌نفس حرص و طمع وشره وغضب وحسد وامل[3] وغیره را نسبت به هویٰ می‌دهد .

آوردن کلمهٔ هویٰ در برابرعقل درمواضع متعدّد بوسیلهٔ افلاطون بکار رفته‌است[4] او هویٰ‌را حالتی یا جزئی ازنفس بشمار می‌آورد که بانیروی غیرمعقول خود موجب بسیاری ازدگرگونیها می‌شود[5]. ابوالوفاء مبشّربن فاتک از افلاطون نقل می کند که گفته‌است برتری عقل برهویٰ اینست که عقل‌ترا سالار وهویٰ‌ترا بندهٔ روزگار می‌کند[6]. جالینوس نیز آنجا که ببیان منشأ خطا (error) و هویٰ (Passion) می‌پردازد یادآور می‌شود که هویٰ ازقدرت نامعقول برمی‌خیزد وازمتابعت عقل(Reason) سرمی‌پیچد[7].

---

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۲۷-۲۰.

۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، صفحات ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۹ ، ۶۳ ، ۷۰ .

۳ - *Galen on the Passions and errors of the Soul* p. 43, 60, 62.

۴ - Plato: *Laws*, 843 B

آنچه که دراین مقاله بکتابهای افلاطون ارجاع داده می‌شود ازمجموعهٔ آثاراوست که بانگلیسی ترجمه گردیده و چاپ چهارم آن درسال ۱۹۵۳ درآکسفورد تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :

The Dialogues of Plato, Translated in to English with Analyses and Introduction, by B. Jowett, M. A.

۵ - Plato: *Republic* 440 c

۶ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک ، مختار الحکم و محاسن الکلم (مادرید ۱۹۵۸) ، ص۱۵۸.

۷ - *Galen on the Passions and errors of the soul*, p. 28

تعبیر «زمّ الهویٰ» یعنی مهار کردن آن نیز که درکتاب بسیار بچشم میخورد تعبیر افلاطونی‌است او درهمین‌فصل دوّم میگوید مهارکردن (= زمّ) وبرکنارساختن (= ردع) هویٰ نزد هرعاقل ودرهررأی‌و هردین‌واجب‌است[1]. درفصل‌هفتم‌گوید خردمندبابصیرت نفس ناطقه ونیروی نفس‌غضبیه‌اش نفس بهیمیّه‌را مهار می‌کند[2] ونیز درفصل هیجدهم از مهارکردن هوی و سرکوبی (= قمع) آن وخدعه و مکیدت آن یاد می‌کند[3]. و نیز براساس‌جدائی‌عقل‌وهویٰ صفات‌آدمی‌را تحت «عرض عقلی» و «عرض‌هوائی» مندرج ساخته‌است[4] ومیان فرمان‌عقل وفرمان هویٰ بدین‌گونه جدائی‌افکنده‌است که عقل‌همیشه بعواقب امور می‌نگرد وآنچه را که افضل وارجح واصلح در پایان کاراست برمی‌گزیند هرچند که درآغاز امر رنج و سختی در بر داشته باشد ولی هوی برخلاف آناست[5] ونیز رأی هوائی بدون حجّتی آشکارا وعذری واضح بلکه بصرف میل و حبّ نفس مورد متابعت قرار می گیرد درحالیکه رأی عقلی با دلیلی واضح و عذری هویدا پیروی می‌شود هرچندنفس آن‌را ناخوش ومکروه دارد[6]. اومی‌گوید گاهی هویٰ دربرخی ازاحوال بعقل ماندگی پیدا می‌کند و موجب تدلیس وایهام نفس می گرددکه آن‌را عقلی بنمایاند نه هوائی وحتی بمرحلهٔ اقناع وحجاج‌هم می‌رسد ولی اگر بااندیشهٔ راست ودرست سنجیده‌شود اقناع وحجت آن درهم شکسته وباطل می‌شود. او در پایان گوید که فرق میان آنچه‌را

---

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۳۱ .

۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۵۱ .

۳ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۸۵ . در زبان‌فارسی‌نیز کلمهٔ «مهار» برای هوای نفس بکار رفته‌است مانند :

هوای نفس مهارست‌و خلق چون شتران   بغیر آن شتر مست را مهار مگیر

رجوع شود به :

R. A. Nicholson: *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz* (Combridge, 1952) p. 311.

۴ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۶۳ و ۷۹ .

۵ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۸۹ .

۶ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۹۴.

که هویٰ می‌نمایاند بابے عظیم از ابواب صناعت برهان‌است که نقل آن درین‌جا ضروری نیست[1] البتّه درصناعت برهان با قیاسهای عقلی قیاسهائی که مبتنی بر برهان وعقل نیست سست می‌گردد و رازی نیز درجائی اشاره می‌کند باینکه باید از « قیاس‌عقلی » بے بعواقب و اواخر امور برد و از امور زیان آور دوری جست و بامور سودمندی روی آورد[2] تعبیر قیاس عقلی که عبارت از برهان‌است در کتب فلسفی مکرّراً بکار رفته‌است[3].

کلمهٔ « هویٰ » در قرآن مقصوراً و ممدوداً درموارد متعدّد دیده می‌شود[4] و اهل لغت یکی ازمعانی آنرا بمعنی کام و آرزوی نفس آورده‌اند[5] و درتفسیر « وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاء » گفته شده : « انّه لاعُقُولَ لَهُمْ »[6] و در ادب عربے هم درمقابل عقل بکار رفته‌است چنانکه ابن دُرَید درمقصورهٔ خود گوید :

وَآفَةُ العَقْلِ الهَوَىٰ فَمَنْ عَلا عَلَىٰ هَوَاه عَقْلُهُ فَقَدْ نَجَا[7]

---

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۸۸ .

۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۸۵ .

۳ - ابن رشد می‌گوید : قیاس عقلی در برابر قیاس فقهی قرار دارد وکامل ترین قیاس عقلی برهان‌است رجوع شود به : فصل‌المقال وتقریر مابین‌الشریعة والحکمة من‌الاتصال (لیدن ۱۹۵۹) ، ص٦ و ۷ . ناصر خسرو (دیوان ص۴۷۳) گوید :

بیاموزی قیاس عقلی از حجت — اگر مرد قیاس حجتی هستی

ولی رازی ازقیاس‌عقلی تمثیل‌منطقی‌را اراده کرد، که نظیر قیاس‌فقهی‌است ولی‌درمعقولات دربیت زیر ازمولانا (مثنوی چاپ لیدن ۱۹۲۵ ، ج۱ ص۱۸) نیز کلمهٔ قیاس ذکر و از آن تمثیل اراده شده :

از قیاسش خنده آمد خلق را — کو چوخود پنداشت‌صاحب‌دلق‌را

۴ - ازجمله : ومن‌اضل ممن اتبع هویه (سورة‌القصص آیهٔ ۵۰) ؛ واما من‌خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی (سورة النازعات آیهٔ ۴۰)

۵ - حبیش بن ابراهیم تفلیسی : وجوه قرآن (تهران ۱۳۴۰ش) ، ص۳۲ .

٦ - ابن منظور : لسان‌العرب ، مادهٔ هوی .

۷ - خطیب تبریزی : شرح مقصورهٔ ابن درید (دمشق ۱۳۸۰ق) ، ص۱۹۱ . در ادب فارسی نیز خرد (= عقل) و هوی درمقابل هم قرار گرفته‌است . ناصر خسرو (دیوان ص۳۹۲) گوید : وگر عنان خرد داده‌ای بدست هوی — چو اسب‌لانه‌سرافشان‌و بی‌عنان‌شده‌ای

رازی عقل وهویٰ‌را در برابر نفوس‌سه‌گانه قرارمی‌دهد ، آنچه‌که ازمواد هویٰ باشد از آفات عقل‌است و نفس ناطقه‌را ناتوان و نفس شهوانیه و غضبیّه‌را نیرومند می‌گرداند[1] نفوس سه‌گانه را رازی از افلاطون اخذکرده ودرهمین فصل دوم می‌گوید که افلاطون برآنست‌که درآدمی سه‌نفس وجود دارد یکی‌ناطقه‌والهیّه ودیگری غضبیّه وحیوانیّه وسدیگر نباتیه ونامیه وشهوانیه . نفس نباتیه وحیوانیه برای‌نفس‌ناطقه‌آفریده شده‌است نفس نباتے به‌جسم غذا می‌رساند و جسم برای نفس ناطقه بمنزلت آلت و وسیلت‌است ونفس غضبیه درسرکوبے نفس شهوانیّه نفس ناطقه‌را یاری می‌دهد واین دونفس را یعنی نباتیه و غضبیه جوهری خاص نیست که پس‌از فساد جسم باقی بماند آنچنانکه جوهر نفس‌ناطقه باقی‌می‌ماند . او سپس‌می‌گوید‌که آدمی‌باید بکوشد تابوسیلهٔ طبّ‌جسدانی که‌همان‌طب‌معروف‌است‌وطب‌روحانی که‌مبتنی براقامهٔ‌حجج‌وبراهین‌است تعدیل افعال این نفوس را ثابت و پابرجا دارد تا تقصیر و تجاوز روی ندهد . او سپس تفریط‌و افراط این نفوس‌را بتفصیل بیان می‌کند[2] .

تقسیم سه‌گانهٔ نفس که برمبنای آن فضائل چهارگانه پدید می‌آید از ابتکارات افلاطون‌است . این‌فکر درمسلمانان اثری آشکار گذاشته‌است افلاطون درموارد متعدّد اشاره باجزاء سه‌گانهٔ نفس‌کرده‌است ازجمله درکتاب جمهوریت گوید : ما باید بیاد آوریم‌که نفس‌را بسه جزء تقسیم‌کردیم وبوسیلهٔ نسبت آنها بایکدیگر ما می‌توانیم طبایع مختلف‌عدالت وعفت وشجاعت وحکمت‌را مشخّص‌سازیم[3] . ودرکتاب طیماوس‌گوید : من بارها گفته‌ام‌که سه‌نوع‌نفس درما نهاده شده‌که هرکدام دارای‌حرکت‌است وبنحو خلاصه باید تکرارکنم‌که اگر هرکدام ازفعالیّت بازماند وحرکت طبیعی خودرا انجام ندهد بسیار ناتوان‌می‌گردد ولی‌آن‌که‌پرورش‌یابد وفعالیّت‌نماید بسیار نیرومند می‌گردد[4] .

---

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۷۳ .

۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۲۷ و ۲۸ و ۲۹ .

۳ - Plato: *Republic* 504 A

۴ - Plato: *Timaeus*, 89 E

جالینوس نیز در کتاب «جوامع طیماوس فی‌العلم‌الطبیعی» در جاهای مختلف اشاره باین نفوس وافعال آنها کرده از جمله در آنجاکه بحث امراض بدنی‌را ختم میکند وبه‌بیان امراض عارض برنفس می‌پردازد نخست توجّه به صحّت هردو را باهم ونگاهداشت آن دو را درحال اعتدال سفارش می‌نماید وسپس می‌گوید نفس و بدن باید باهم توافق داشته باشند اگر یکی بردیگری چیره‌تر گردد موجب بیماریهائی میشود و برای جلوگیری ازاین باید نفس‌را بافکر وتعلیم وبدن‌را باریاضت بسوی اعتدال طبیعی برگرداند وآن‌نفسی‌که تدبیر این امر را عهده‌داراست نفس الهیّه‌است‌که آن نیز باید باحرکات مخصوص خود ریاضت یابد تا درست‌تر و نیرومندتر گردد زیرا اگر نفس غضبیّه وشهوانیّه ریاضت خودرا بیابند ولی نفس ناطقه مهمل ماند و ریاضت نیابد آن دو نفس بهیمیّه نیرومند می‌شوند ونفس ناطقه‌ای‌که خداوند آن‌را موجب سعادت آدمی قرار داده‌است ناتوان می‌گردد و نیک‌بخت کسی‌است‌که این نفس دراو نیرومندتر و والاتر باشد[1]. وهمچنین درکتاب الاخلاق خود بتفصیل از نفوس سه‌گانه و حرکات آنها یادکرده که خلاصهٔ آن در مختصر کتاب‌الاخلاق آمده‌است . او می‌گوید حرکات نفس‌شهوانیّه ونفس‌غضبیّه برای نیروهای نفس ناطقه زیان‌آوراست زیرا نفس‌شهوانیّه بانفس ناطقه مباینت دارد وخداوند آن‌را درآدمی نهاده ازجهت اینکه آن برای حیات و تناسل ضرورت دارد[2]. و نفس غضبیّه هم در برابر نفس ناطقه بمنزلهٔ سگ‌است نزد شکارگر و اسب نزد سوارکار زیرا این سگ و اسب بنا بارادهٔ شکارگر و سوارکار آن دو را یاری می‌دهند ولی گاه اتفاق می‌افتد که برخلاف ارادهٔ آن دو رفتار می‌کنند[3].

حمیدالدین کرمانی درایرادات خود بررازی براین قول افلاطون که بوسیلهٔ رازی نقل‌شده خرده گرفته باینکه این سه (= شهوانیّه وغضبیّه وناطقه) نامهای افعالی‌هستند

۱ ـ جالینوس : جوامع طیداوس فی‌العلم الطبیعی ، ص۲۳ .
۲ ـ جالینوس : مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، ج ه ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص۲۷ .
۳ ـ مأخذ قبل ، ص۲۸ .

که از یک‌فاعل صادر می‌شود مانند نجّار که برحسب کارهای مختلف که باآلات مختلف انجام می‌دهد بنامهای مختلف خوانده می‌شود و یا کشتی‌بان که مادام که درکشتی است فرمانهای گوناگون را اجرا میکند که برحسب هریک بنامی خوانده می‌شود و وقتی‌که بخشکی آید این افعال وعناوین ازاو بریده می‌گردد[1]. چنانکه پیش‌ازاین یاد شد مخالفان رازی بیشتر از ارسطو و پیروان او الهام می‌گرفتند زیرا ارسطو براین تقسیم ایراد گرفته و پیروان او هم آن‌را دنبال کرده‌اند .

ارسطو درکتاب النفس می‌گوید ازکجا می‌توان دانست‌که اجزاء نفس چیست و عدد آن کدام‌است زیرا واضح‌است‌که عدد آن ازجهتی بی‌نهایت‌است وکافی نیست که همچون برخی ازفیلسوفان آن‌را به جزء عاقل (= ناطقه) وجزء غضبی وجزء شهوانی ممتاز کنیم ویا مانند برخی دیگر آن‌را به جزء عاقل و غیر عاقل تقسیم نمائیم زیرا اگر از ممیّزاتی‌که این اقسام سه‌گانه برآن مبتنی‌است جستجو کنیم اجزاء دیگری نیز بدست می‌آید که هریک از دیگری ممتازاست[2].

ثامسطیوس (Themistius) درتفسیر مقالهٔ سوم ازکتاب فی‌النفس ارسطو *De Anima* پس‌ازآنکه نفس‌را منحصر به دو نیروی محدود یعنی حاکمه ومحرّکه میکند این بحث‌را بمیان‌آورد که آیا این‌دونیرو جزئی‌ازنفس هستند بامقدار ومعنی جداگانه ، یا عین نفس هستند واگر جزء نفس‌اند آیا غیرازآن سه نیروی مشهور هستند که فکری وغضبی و شهوانی خوانده می‌شود یا یکی ازاینها هستند ودراین‌باره نیز بسیار شک‌است که آیا نفس‌دارای اجزای‌متمیّز بمقدار وموضع‌است ویا نیروهای بسیاری‌است که در

۱ ـ حمیدالدین کرمانی : الاقوال الذهبیه (منقول در پاورقی رسائل فلسفیة) ، ص ۲۸ .
۲ ـ ارسطوطالیس : کتاب‌النفس (ترجمهٔ عربی‌قاهره ۱۹۶۲) ، ص ۱۲۱ . ونیز رجوع شود به :
Aristotle; *De Anima* 442 A 25

موضوع واحد قرار گرفته‌است همچنانکه شیرینی و خوشبوئی و سفیدی در سیب قرار یافته‌است . واگر این‌نیروها اجزای نفس هستند آیا تعداد آنها چنداست ؟ آیا منحصر بهمین سه نیرواست چنانکه گروهی بآن معتقدند یابیشتراست زیرا ازتعداد اجزای‌نفس چنین آشکار می‌شود که احصاء و برشماری آن دشواراست[1] .

جالینوس نیز اشاره بوجود و واقعیت این سه نفس می‌کند ولی خودرا ازکیفیّت آن وایراداتی که ارسطوئیان می‌کنند برکنار می‌دارد او درآغاز اخلاق خود که عقیدهٔ قدمای فلاسفه و ارسطو و متأخرین از فلاسفه را در بارهٔ اخلاق که آیا از برای نفس ناطقه‌است ویا ازبرای غیرنفس‌ناطقه نقل می‌کند گوید من این‌را درکتاب خود موسوم به «آراء ابقراط وافلاطون» بیان کرده‌ام ودرآنجا آشکارساخته‌ام که‌درآدمی‌چیزی‌است که فکر باآن صورت می‌پذیرد وچیز دیگری که غضب باآن پدیدارمی‌گردد وچیزسومی که شهوت ازآن برمی‌آید وباك ندارم که این‌سه‌چیز نفسهای مختلف یااجزاء نفس‌انسان یا سه نیروی مختلف برای جوهری واحد باشند و اکنون دراین‌کتاب چیزی‌را که فکر ازآن حاصل می‌شود نفس ناطقه ونفس مفکرّه می‌خوانم خواه این چیز نفسی جداگانه یا جزء یا قوّت باشد و چیزی‌را که غضب ازآن می‌خیزد نفس غضبیّه یانفس حیوانیّه وچیزی که شهوت ازآن بلند می‌شود نفس شهوانیّه یا نفس نباتیّه می‌نامم[2] .

از مطالب فوق اساس و ریشهٔ فکر تقسیم نفس به نفوس سه‌گانه که در رازی

۱- M. C. Lyons: «An Arabic Translation of the Commentary of Themistius», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London, 1955), p. 426.
نسخه‌ای از ترجمهٔ عربی تفسیر ثامسطیوس برکتاب‌النفس ارسطو در مکتبة الغرویین واقع درشهر فاس ازبلاد مراکش بدست‌آمده که‌قسمت‌فوق‌منقول‌ازآن‌است. نگارنده‌اخیرآدریکی ازفهرست‌های مطبوعات کتابهای شرقی ملاحظه کرد که کتاب فوق درسال ۱۹۶۵ بوسیلهٔ دانشمند نامبرده که نسخهٔ خطی‌را معرفی کرده تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :
Arabic Version of Themistius's "De Anima"

۲ ـ جالینوس : مختصرکتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، ج ۵ ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص۲۶ .

آمده و همچنین منشأ ایراداتی که حمیدالدین کرمانی براو گرفته آشکارگردید .

ناگفته نماند که نظریهٔ نفوس سه‌گانه وفضائل چهارگانه که اصل آن از افلاطون‌است اثر مهمّی درکتابهای اخلاق اسلامی داشته وهمه آن‌را باکمی اختلاف‌نقل کرده وتقسیمات وتعاریف خودرا برآن‌اساس قرار داده‌اند[1] بدین‌معنی که نخست‌فضائل چهارگانه را و سپس رذائلی که طرف مقابل آنهاست ذکرکرده و آنگاه هریك ازاین هشت طبیعت را جنس ازبرای اقسامی که تحت آنها مندرج‌است قرار داده‌اند وتهذیب الاخلاق ابن مسکویه مثال کاملی ازاین روش‌است ولی رازی چنانکه پیش‌ازاین اشاره شد اساس‌وپایهٔ کتاب خودرا بر «عقل» و «هویٰ» قرارداده وفضائل ورذائل‌را پدیدهٔ آن دو می‌داند .

رازی فصل چهارم‌را تحت عنوان «فِی تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عُیُوبَ نَفْسِهِ» آورده و این عنوان نام مقالهٔ جالینوس‌است که پیش‌ازاین دربارهٔ آن سخن رفت و درپایان این فصل نیز رازی تصریح می‌کند که این فصل خلاصهٔ مقالهٔ آن حکیم‌است . او می‌گوید ازآنجا که هرکس نفس خودرا دوست دارد و افعال خودرا پسندیده وشایسته می‌داند قدرت آن‌را ندارد که از هوای نفس جلوگیری کند و بادیدهٔ خرد باخلاق وسیر خود بنگرد بنابراین او نمی‌تواند عیب‌ها وزشتی‌های درونی‌خودرا آشکارسازد وچون برآنها آگاهی نمی‌یابد نمی‌تواند آنهارا ازخود دورکند ازاین رو لازم‌است براوکه دراین باره بمردی خردمند که بااو بستگی وپیوستگی‌دارد رجوع کند وازوی بخواهد و درخواهش خود تأکید ورزد که اورا ازمعایبی که دراو می‌بیند آگاه سازد واورا متوجّه کند باینکه راهنمائی وی ازهرچیز دیگر برای اوگرامی‌تر و سودمندتراست وازاو بخواهد که حیا و

۱ ـ الکندی : فی‌حدود الاشیاء ورسومها (رسائل‌الکندی الفلسفیة) ، ج۱ ص۱۷۷ ؛ یحیی‌بن عدی : تهذیب‌الاخلاق (رسائل‌البلغاء چاپ چهارم) ، ص۴۹۰ ؛ ابن‌مسکویه : تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ، ص۱۹ ؛ ابن‌سینا : فی‌علم‌الاخلاق (تسع رسائل فی‌الحکمة والطبیعیات) ، ص۱۵۲ ؛ ابن‌حزم : فی‌مداواة‌النفوس‌وتهذیب‌الاخلاق (رسائل ابن‌حزم الاندلسی) ، ص۴۵ .

مجامله‌را درین‌باره کنار بگذارد وحقیقت‌را بیان‌کند[۱]. ابن‌مسکویه نیز توجّه باین‌مطلب که اصل آن‌ازجالینوس‌است داشته ودراین‌باره نظرمخالف دارد. اومی‌گوید واجب‌است آنکس‌که خواستار صحّت نفس خوداست‌که خود باستقصاء عیوب نفس‌خود بپردازد و بآنچه‌جالینوس‌دراین‌باب گفته‌است بسنده نکند[۲]. او سپس‌عقیدهٔ جالینوس‌را بتفصیل بیان‌کرده‌است . نظرجالینوس نزد دانشمندان‌اسلامی مشهور بوده‌است چنانکه‌ابوالوفاء مبشر بن فاتک نیز ازقول جالینوس نقل می‌کند که گفته‌است که مرد هرگاه دیگری را برگزیند تاآنچه را که او هرروز انجام می‌دهد بیازماید وصواب وخطای آن‌را باو بنماید دراین صورت آن مرد به بیهوده نمی‌پندارد که خود خردمندترین مردمان‌است[۳].

جالینوس درموارد متعدّد ازکتاب درمان هوای نفس خود اشاره باین موضوع کرده‌است که یک مورد آن دراینجا نقل می‌شود . او می‌گوید ازآنجاکه ما خودرا بحدّ افراط دوست داریم ممکن نیست که برهوای نفس خود آگاه گردیم و خطاهای آنرا دریابیم ازاین روی باید آن‌را بعهدهٔ دیگری محوّل سازیم . او سپس دربارهٔ آن شخص دیگر و چگونگی برگزیدن آن چنین گوید که اگر شما مردی را درشهر خود دیدید و یا آوازهٔ اورا شنیدیدکه مورد ستایش مردم‌است برای اینکه‌کسی را بتملّق نمی‌ستاید باید نخست باو نزدیک گردید تاببینیدکه‌او چنانکه مردم‌دربارهٔ او می‌گویند واورا می‌ستایند هست یانه . اگر دیدید او مکرّرًا بخانهٔ توانگران و ارباب قدرت وحتّی بخانهٔ سلطان می‌رود وبآنان بخاطر زر و زورشان احترام می‌کند وباآنان برسر یک‌سفره می‌نشیند یقین کنیدکه بشما دروغ گفته‌اندکه این‌مرد جزحقیقت‌را نمی‌گوید زیرا کسی که چنین‌زندگی برای‌خود برگزیند نه‌تنها راست نمی‌گوید بلکه‌وجودش‌سراپا شرّاست زیرا او هواخواه آب و جاه و زر و زوراست . امّا اگر دیدیدکه او مردی‌است که‌سراپا زبان چاپلوسی

۱ ـ رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۳۳ و ۳٤ و ۳۵ .

۲ ـ ابن مسکویه : تهذیب‌الاخلاق ، ص۱٦٦ .

۳ ـ ابو الوفاء مبشر بن فاتک : مختار الحکم ومحاسن الکلم ، ص۲۹٦ .

به‌زورمندان وتوانگران نمی‌گشاید و بدیدار آنان نمی‌رود و برسفرهٔ آنان نمی‌نشیند بلکه برطبق اصول درست زندگی می‌کند بدانیدکه این آن‌مرداست که حقیقت‌را می‌گوید باو تقرّب جوئید ودرخلوت ازاو بخواهیدکه آنچه ازهوای‌نفس درشما سراغ‌دارد درحال برای شما آشکارا بازنماید وباو بگوئیدکه شما بسیار ازاین خدمت‌او سپاسگزار خواهید بود ومنزلت‌اورا برتر از کسی خواهید دانست که‌شمارا ازبیماری‌جسمانی‌رهائی بخشیده‌است. اگر پس‌از مدتی چیزی دراین باره باشما نگفت دوباره باو نزدیک شوید وزبان الحاح بگشائید اگر این بار اوگفت‌که چیزی ازشما نمی‌داندکه حاکی ازهوای نفس باشد زود باور مکنید ومپنداریدکه شما ناگهان ازخطا آزاد شده‌اید بلکه احتمال دهیدکه‌آن‌شخص توجه وافی بشما مبذول نداشته و دراین امرغفلت ورزیده ویاآنکه ترسیده‌است که اگر حقیقت را بشما بگوید مورد نفرت شما قرارگیرد ویاآنکه باور نمی‌داردکه شما از دل و جان می‌خواهیدکه برخطاهای خود واقف شوید[۱].

رازی درپایان این‌فصل اشاره می‌کند باینکه‌آدمی باید بوسیلهٔ همسایگان‌وهمکاران و دوستان وحتی دشمنان برعیوب خود واقف گردد و می‌گوید که جالینوس دراین باره کتابی نوشته وآنرا بنام «فِی‌أنَّ الأخیارَ یَنْتَفِعُونَ بِأعْدَائِهِم» کرده‌است ودرآن سودهائی‌راکه ازطرف یکی‌ازدشمنانش باو عایدگشته یادکرده‌است. این‌مقالهٔ جالینوس نیز شهرت فراوان داشته و ابن مسکویه درکتاب خود ازآن یاد کرده و گفته‌است این مطلب یعنی اینکه نیک‌بختان از دشمنانشان سود می‌جویند درست‌است وکسی با آن مخالفت ندارد[۲]. همین اندیشه درنظر شاعر شیرین زبان سعدی بوده آنجاکه گفته‌است:

کو دشمن شوخ چشم ناپاک   تا عیب مرا بمن نماید[۳]

رازی درجائی دیگر دربارهٔ اینکه آدمی ازعیوب نفس خود ناآگاه‌است چنین

۱ - *Galen on the Passions and errors of the Soul* p. 32, 33

۲ ـ ابن مسکویه : تهذیب الاخلاق ، ص۱٦۷ .

۳ ـ سعدی : گلستان (تهران ۱۳۱۰ش) ، ص۱۳۰ .

گفته : «آدمی ازعیوب نفس‌خود کوراست واندك محاسن خودرا بیش‌ازآنچه که‌هست می‌پندارد»[1] این تعبیر نیز درسخنان افلاطون سابقه دارد او می‌گوید درطبیعت آدمی نهاده شده که ازخطاهای محبوب خود چشم پوشی کند وهیچ محبوبی دوست داشته‌تر از نفس برای آدمی نیست[2]. ونیز ازگفتهٔ اوست : عاشق دربارهٔ معشوق کوراست[3].

جالینوس درکتاب درمان هوای نفس این مطلب‌را باتفصیل بیشتری بدین‌گونه یاد می‌کند : چنانکه ایزوپ می‌گوید دو زنبیل یکی از پیش و دیگری از پس بگردن ما آویخته‌است زنبیل پیشین مملوّ از عیوب دیگران‌است و زنبیل پسین ازعیوب خودمان پر گشته‌است باین دلیل‌است که ما عیبهای دیگران را می‌بینیم ولی از عیبهای خود غافل می‌مانیم این مطلبی‌است که همه آن‌را راست‌می‌دارند افلاطون دلیل آن‌را چنین بیان‌می‌کند که چشم‌عاشق‌بمعشوق‌کوراست بنابراین اگرهریك ازما خودرا بیش‌ازهمه‌چیز دوست داشته باشد باید که درمورد خودکور باشد پس چگونه می‌تواند بدیهای خودرا به‌بیند؟ وچگونه می‌تواند خطای خودرا تشخیص دهد[4].

وهمین‌مضمون‌است‌که دراحادیث اسلامی بصورت «حُبُّكَ الشَّیءَ یُعْمِی ویُصِمّ»[5] دیده می‌شود و درادب فارسی هم بکار برده شده مولوی گوید :

در وجود تو شوم من مُنعدم   چون محبّم حب یُعمی ویُصم[6]

تمثیل ایزوپ[7] عیناً درکتاب مختصر الاخلاق جالینوس دیده می‌شود ومحتمل‌است

---

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۸۹ .
۲ - جالینوس : جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی ، ص ۲۶ .
۳ - Plato: *Laws*, 731 E
۴ - *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, p. 30, 31
۵ - ا. ی. ونسنك : المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی (لیدن ۱۹۳۶) ، ج ۱ ص ۴۰۹ .
۶ - بدیع الزمان فروزانفر ، احادیث مثنوی (تهران ۱۳۳۴) ، ص ۲۵ .
۷ - ایزوپ Aesop نویسندهٔ معروف‌یونانی‌است که داستانها وتمثیل های او (Fable) درغرب بسیار شهرت دارد.

که خلاصه‌کنندهٔ کتاب بجهت اختصار نام ایزوپ‌را حذف وآن‌را به حکیمی نسبت داده‌است اینك عین عبارت آن کتاب نقل می‌گردد :

«وَقَدْ قَالَ حَكِيمٌ إِنَّ فِي عُنُقِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ مِخْلاتَيْنِ وَاحِدَةٌ مِنْ قُدَّامِهِ وَأُخْرىٰ مِنْ خَلْفِهِ وَفِي الَّتِي بَيْنَ يَدَيْهِ عُيُوبُ النَّاسِ وَفِي الَّتِي مِنْ خَلْفِهِ عُيُوبُ نَفْسِهِ وَلِذٰلِكَ يَرىٰ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ عَيْبَ غَيْرِهِ عَلَى الإِسْتِقْصَاءِ وَالْحَقِيقَةِ وَلايَرىٰ شَيْئًا مِنْ عُيُوبِ نَفْسِهِ»[1].

رازی باب پنجم‌را تحت عنوان «درعشق ودوستی‌وخلاصهٔ‌سخن درلذّت» قرار داده او درآغازگفتار دربارهٔ عشق چنین گوید: مردان‌والاهمت وبزرگ نفس این‌بلیّت از طبایع و غرائزشان دوراست زیرا برای این‌گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج و نیاز نیست آنان وقتی می‌اندیشند که عشّاق دچار این‌گونه سرگشتگی‌ها باید بشوند ازاین ورطه خودرا برکنار می‌دارند واگر هم بدان مبتلیٰ گردند می‌کوشند که بردبار باشند تا آنکه هویٰ از دلشان بدر رود و همچنین‌است حال آنانکه گرفتار کارهای مهم و مشاغل ضروری دنیوی یا دینی هستند . امّا مردان مخنّث و زن صفت وفارغ‌البال و نعمت پرورد آنانکه جز ارضای امیال واطفاء شهوات هدفی دیگر در دنیا ندارند ونرسیدن بآن‌را اندوه و بدبختی بشمار می‌آورند ازاین‌بلیّه بآسانی نمی‌رهند برخصوص اگر بیشتر بداستانها و روایات عشقی نظر افکنند وگوش بآهنگهای خوش والحان‌نیکو فرادهند. اوسپس‌سخن‌رابه‌عشق‌حیوانی ولذت‌جسمانی‌می‌رساند ومی گوید چنین عشّاق‌درعدم‌ملکهٔ نفس‌واختیار هوای‌نفس وانقیاد شهوات‌ازحدّ بهائم‌گام‌فراترمی‌نهند : و نیز در پاسخ آنانکه اهل ظرافت و ادبند و همواره سخن بیدگوئی فلاسفه دراین باب می‌گشایند فصلی مشبع ایرادکرده ومی گوید آنان‌مدّعی‌اند براینکه عشق‌مخصوص‌طبایع رقیقه واذهان لطیفه‌است و بسیاری از ادیان و شاعران و بزرگان وحتی پیغمبران ازاین

---

۱ - جالینوس : مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، ج ۵ ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص ۴۷ .

موهبت برخوردارگشته‌اند وحال آنکه امر برعکس‌است زیرا اصحاب طبایع غلیظه و اذهان بلیده که مجال اندیشه ونظر درآنان محدوداست روی‌بامیال نفسانی‌ولذّات شهوانی می‌آورند و یونانیان که طبایعشان رقیق‌تر وحکمتشان ظاهرتر ازمردمان دیگراست عشق درآنان کمتر دیده می‌شود . او سپس «مناظره» خودرا بایکی ازاینگونه ادیبان نقل می‌کندکه آن ادیب گمان می‌برده که علم آنست‌که او دارد و ورای آن جهل‌است رازی ازاو می‌پرسد آیا علوم اضطراری‌است یااصطلاحی وبنابردو پاسخ آن ادیبک‌را ملزم ومجاب می‌کند و شیخی که این مناظره در حضور او رخ داده با ریشخند می‌گوید ای پسرك من اکنون مزهٔ علم حقیقی را بچش[1]. ایلیای نصیبی مطـران نصیبین در رساله‌ای که برای استاذ ابوالعلا صاعدبن‌سهل‌الکاتب نوشته ودرآن «مناظرهٔ» خودرا باوزیرمغربی یادکرده این داستان رازی را مورد اقتباس قرار داده‌است[2].

درمنابعی که دراختیار مسلمانان بوده سخن از نکوهش و ستایش عشق بسیار بمیان آمده و رازی که عشق‌را می‌نکوهد دراین باره تحت تأثیر حکمای یونان قرارگرفته‌است خاصّه که خود صریحاً گفته‌است‌که عشق در یونانیان کمتراست و فیلسوفان آنان رقّت طبع ولطافت ذهن خودرا مصروف به معضلات علمی می‌دارند[3].

ازسقراط نقل‌شده‌که گفته‌است عشق‌دیوانگی‌است ودارای‌رنگهای گوناگون‌است چنانکه دیوانگی‌را رنگهای گوناگون‌است[4]. واز افلاطون نقل شده‌که گفته‌است عشق بردو نوع‌است الٰهی وانسانی اوّلی ستوده و محمود و دوّمی نکوهیده و مذموم‌است[5]

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۴۳-۴۵ .

۲ - نسخه‌ای ازاین رساله درکتابخانهٔواتیکان بشمارهٔ ۱۲۴۳ موجوداست (کراوس ، پاورقی رسائل فلسفیة) ، ص ۳ .

۳ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۴۲ .

۴ - جعفر بن احمد السراج : مصارع العشاق (بیروت ۱۹۵۸) ، ج۱ ، ص۱۵ .

۵ - فارابی : فلسفهٔ افلاطون واجزائها (لندن ۱۹۴۳) ، ص۱۵ . متن‌عربی‌این کتاب بافهرستی ازلغات فلسفی با ترجمهٔ لاتین بوسیلهٔ فرانز رزنتال و ریچارد والزر درمجموعهٔ (Plato Arabus II) تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :
Alfarabius De Platonis Philosophia

و ارسطو درکتاب اخلاق نیکوماخس گفته عشق ظاهری پایدار نیست زیراکه عاشق معشوق‌را برای لذّت و معشوق عاشق را برای منفعت دوست دارد و لذّت و منفعت هردو فانی شونده‌است[1] و عین این بیـان درکتاب اخلاق اودیما *Ethica Eudemia* دیده می‌شود[2] وهمین تعبیراست که‌ابن‌مسکویه گوید : « أَحَدُهُمَا يَلْتَذُّ بِالنَّظَرِ وَالآخَرُ يَنْتَظِرُ المَنْفَعَةَ » .[3]

درستایش عشق گفته‌شده‌که آن منبع واصل همه‌نسبتهای علوی وسفلی‌است واگرعشق نمی‌بود حرکت ومتحرّك وکامل ومکمّل درجهان وجود نمی‌داشت[4]. بادانشمندی خبر دادندکه فرزندت عاشق‌شده او گفت باکی‌نیست زیرا عشق اورا لطیف وظریف‌ودقیق ورقیق می‌گرداند[5]. بنابراین‌دوطرف‌دعوی درکلام‌رازی‌درسایرمنابع نیزمشخّص‌است وشکی‌نیست که نظر رازی متوجّه عشق‌ظاهری وانسانی‌است وگرنه دربارهٔ عشق‌معنوی وحقیقی مخالفتی بااستاد خود افلاطون ندارد واو درهمین باب داستان افلاطون وشاگرد عاشق‌پیشهٔ اورا نقل کرده وبیان داشته‌که افلاطون چگونه اورا بادلیل وبرهان مجاب و ملزم ساخت تا آنکه دل خودرا ازعشق شست و ملازم مجلس علم افلاطون گردید[6] .

۱ - آربری : اخلاق نیکوماخس در عربی ، مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیهٔ لندن (لندن ۱۹۵۵) ، ص ۴ . رجوع شود بپاورقی شمارهٔ ۷۷ .

۲ - Aristotle: *Ethica Eudemina* 1243 B 15 رجوع شود بپاورقی شمارهٔ ۷۴ .

۳ - ابن مسکویه تهذیب‌الاخلاق ، ص۱۳۲ . ازشعر حافظ (دیوان‌حافظ چاپ قزوینی وغنی، ص ۱۴۰) عکس این مطلب استنباط می‌شود :

سایهٔ معشوق اگر افتاد برعاشق چه‌شد ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

۴ - عبدالرحمن بن‌الدباغ : مشارق انوارالقلوب ومفاتح اسرارالغیوب (بیروت ۱۹۵۹)، ص۹۷ .

۵ - علاءالدین ابوعبدالله مغلطای : الواضح المبین‌فی‌ذکر من‌استشهد من‌المحبین (اشتوتگارت ۱۹۳۶) ، ص۴۵ .

۶ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۴۱ . شاید مأخذ داستان فوق با آنچه‌ که ابوالوفاء مبشر بن فاتک نقل کرده‌یکی‌باشد : وعاتب افلاطون بعض‌الناس عن‌تخلفه عن طلب العلم. فقال : شغلتنی عن‌ذلک اللذة . فقال : لو اشتغلت بالعلم ماوجدت للذة لذة (مختارالحکم ومحاسن‌الکلم ، ص۱۷۷) وبیت‌زیررا از ناصر خسرو (دیوان ، ص۴۹۴) بیاد می‌آورد :

لذت علمی چو از دانا بجان تو رسد زان‌سپس ناید بچشمت لذت‌جسمی‌لذیذ

مسألهٔ نکوهش عشق وانتساب آن به‌حکمای یونان که رازی نیز بدان متمایل است در برخی
از منابع اسلامی نیز انعکاس یافته‌است از جمله ابوالحسن علی بن محمد دیلمی در کتابی که
دربارهٔ عشق و محبت تألیف کرده و در آن نظر حکمای الهی ومتکلمان وفلاسفه ومنجمان
واطبا ومتصوفان را ایراد نموده نقل می‌کند که یکی از شاگردان ارسطو از او سؤال کرد
ای‌حکیم مارا از ماهیت عشق و از آنچه که از آن زاده می‌شود باخبر گردان. او در پاسخ
گفت که عشق طمعی است که در دلها زائیده می‌شود و پرورش می‌یابد و در پایان به اندوه
وشب بیداری وحزن وفساد عقل منتهی می‌گردد. مؤلف کتاب (= دیلمی) می‌گوید
از این جواب برمی‌آید که پرسنده طبیعی بوده و جواب درخور حال او داده شده زیرا
ارسطاطالیس مردی الهی بوده‌است[1]. و نیز در فصلی که در نکوهش عشق آورده از فورس
طبیب نقل می‌کند که گفته‌است عشق در سرزمین یونان بسیار کم است زیرا که بیشتر مردمان
به طب و فلسفه اشتغال دارند و خودرا بدین آلایشها نمی‌آلایند. و از طبیبی دیگر نقل
می‌کند که در پاسخ سؤال از عشق گفته‌است که عشق از تأخیر معرفت برمی‌خیزد و همهٔ عاشقان
ضعیف‌العقل‌اند.

مؤلف کتاب سپس قائل بتفصیل میان یونانیان وطبیعیان شده و گوید یونانیان که
عشق و محبت در آنان نادراست برای اینست که بیشتر همتشان مصروف به الهیات است
ولی طبیعیان درنکوهش عشق نامعذورند زیرا همتشان ازعالم طبیعت تجاوز نمی‌کند[2].
بنابراین ظاهر گشت که‌چگونه رازی که طبیب وفیلسوف‌بود دراین‌امر متمایل به‌اسلاف
خود از اطبا وفلاسفهٔ یونانی‌شده ومعتقداست که‌باید خودرا از آن‌برکنار داشت تابتوان
فارغ‌البال به تحقیق علمی وتحصیل معارف پرداخت.

رازی درهمین‌فصل بحث لذت‌را بمیان می‌آورد و می‌گوید کسانی که ورزش علمی
نیافته‌اند تصور می‌کنند که لذت خالص است وبارنج مشوب نیست درحالیکه چنین نمی‌باشد

۱ - ابوالحسن دیلمی : عطف الالف المالوف علی‌اللام المعطوف (قاهره ۱۹۶۲) ، ص۳۰.
۲ - مأخذ قبل ، ص۷۲.

بلکه لذت بمیزان رنجی که در نتیجهٔ خروج ازحالت طبیعی اتفاق می‌افتد بآدمی دست
می‌دهد. او برای تمهید این‌اصل لذت‌را چنین‌تعریف‌می‌کند که‌عبارتست ازبرگشت‌بحالت
اولی وطبیعی‌پس‌از آنکه بوسیلهٔ امری‌موذی‌ازحالت طبیعی‌خود خروج‌حاصل‌شده‌باشد
همچون مردی که ازجائی‌سرپوشیدهٔ سایه‌ناك به بیابانی دررود و دربرابرخورشیدتابستانی
قرار گیرد تا گرما اورا رنجه دارد وسپس بجای‌نخستین‌خود برگردد او دراین‌مکان‌لذت
می‌برد تاهنگامی‌که بحالت اول برگردد وبابرگشتن بدن بحالت نخستین لذت پایان می‌یابد
پس شدت لذت دراین مکان بمقدار شدت گرم شدن او و سرعت این مکان درسرد
گردانیدن اوست وفیلسوفان طبیعی لذت را بدین‌گونه تعریف‌کرده‌اند[1] زیرا نزدآنان
لذت عبارت‌از رجوع به‌طبیعت‌است. اوسپس گوید که‌درمقاله‌ای که بنام «فی‌مائیة
اللذة» نوشته این‌موضوع‌را مشروحاً بیان کرده‌است. دانشمندانی‌که‌فهرست کتابهای
رازی را ذکر کرده‌اند از کتاب او دربارهٔ لذت نام برده‌اند[2] ونیز رازی‌را دراین‌باب
با ابوالحسن شهید بن الحسین‌البلخی فیلسوف ومتکلم وشاعر که پیش‌از سال ۳۲۹ وفات
یافته مناظراتی روی داده‌است که آنرا بصورت مقاله‌ای تدوین کرده‌است وابوریحان
بیرونی‌ازآن‌بنام «فیما جری بینه وبین الشهید البلخی فی اللذة» نام‌برده‌است[3].
متأسفانه از این دومقالهٔ رازی نشانی دردست نیست ولی ناصرخسرو فیلسوف و شاعر
معروف‌منتخباتی‌ازآنرا درکتاب‌زادالمسافرین‌بمنظوررد‌ونقض‌آورده‌است. ازمقایسهٔ
سخن او در الطب‌الروحانی باآنچه که‌در زادالمسافرین آمده چنین‌استنباط می‌شود که‌حکیم
ناصر باصل مقالهٔ رازی دسترسی داشته‌است. ناصرخسرو چنین‌گوید: «قول محمد
زکریا آن‌است که‌گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج ولذت نباشد مگربراثر
رنج وگوید که چون لذت پیوسته‌شود رنج گردد و گوید حالی که آن نه‌لذتست ونه‌رنج

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۳۶.
۲ - ابوریحان بیرونی : رسالة فی فهرست کتب الرازی ، شمارهٔ ۶۴ ؛ ابن ابی اصیبعه : عیون الانباء ، ص۴۲۲.
۳ - مأخذ قبل (= بیرونی) شمارهٔ ۶۵.

آن طبیعت‌است و آن بحسّ یافته نیست »[۱] وسپس مثال آنرا چنین توجیه کرده‌است :

« آنگاه پسر زکریا مراین‌قول‌را شرح کند و گوید که مثال این چنان باشد که‌مردی‌اندر خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او ازسرما بلرزد و نه چنان گرم باشد که مراورا اندر عرق آید تا جسد او اندر آن خانه خو کند و نه گرما یابد ونه سرما آنگاه مفاجاة آن‌خانه گرم شود چنان که آن مرد اندراو بگرما رنجه‌شود سخت‌و بی‌طاقت‌شود آنگاه سپس‌از آن بادی خنک اندر آن‌خانه آمدن گیرد اندك اندك پس آن‌مرد که اندرو ازگرما رنجه شده باشد بدانچه ازطبیعت که برآن‌بود بیرون شده باشد از آن‌خنکی لذت یافتن گیرد از بهر آنکه همی سوی طبیعت باز آید تا آنگاه که آن خستگی مراورا بدان پیشین او بازرساند که آن نه سرد بود ونه گرم »[۲].

این‌اندیشهٔ رازی در آثار افلاطون‌وجالینوس ودیگر فیلسوفان باستان‌سابقه‌دارد افلاطون‌در کتاب فیلبس *Philebus* که مبتنی بر محاورهٔ سقراط وپروتارخس (Protarchus) وفیلبس‌است چنین آورده‌است :

پروتارخس : آنها (= لذت والم) چه هستند وچگونه باید آنهارا بیابیم .

سقراط : اگر اشتباه نکرده باشم من بارها گفته‌ام که الم و درد و رنج و ناراحتی همهٔ انواع آن درنتیجهٔ فساد طبیعت برمی‌خیزد ...

پروتارخس : آری بارها این‌مطلب گفته شده‌است .

سقراط : وما نیز توافق نموده‌ایم براینکه لذّت اعادهٔ حالت طبیعی‌است ؟

پروتارخس : راست‌است[۳].

جالینوس درکتاب « جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی » چنین نقل می‌کند : سپس او (= طیماوس) گفت که افلاطون پس‌از آن دربارهٔ لذّت والم چنین گفت : امّا

۱ - ناصر خسرو : زادالمسافرین (برلن ۱۳٤۱ق) ، ص۲۳۱.

۲ - مأخذ قبل ، ص۲۲۳.

۳ - Plato ; *Philebus* 42 cd

امر لذّت والم بنابراین اساس باید اندیشیده شود که هراثری که خارج از مجرای طبیعی بجملگی وبیکبار آشکار گردد الم‌آور وبرگشتن بحالت طبیعی بهمان‌منوال لذت‌آوراست وامّا آنچه که بتدریج آشکار گردد نامحسوس‌است وآنچه که برضدآن باشد همان اثر درضد پدیدار می‌گردد وآنچه که بسهولت صورت گیرد محسوس نیست پس لذّت و المی بدنبال‌ندارد[۱]. عین این‌عقیده به‌خود جالینوس نیز نسبت داده‌شده‌است . ابوالحسن عامری می‌گوید جالینوس گفته‌است که الم عبارتست از خروج بدن ازحالت طبیعی در زمانی کم وبمقداری زیاد پس اگر بمقدار کم خارج‌شود الم‌آور نیست وهمچنین‌است اگر بمقدار زیاد در زمان زیاد خارج شود ولذّت عبارت‌است از رجوع بدن بحالت‌طبیعی در زمان کم پس اگر بمقدار کم یابمقدار زیاد ولی درزمان زیاد رجوع کند بنظر چنین آید که الم پدیدار گردد ولی لذّتی بدنبال ندارد . عامری در همین باب قول غرغوریوس را نقل می‌کند که گفته‌است رنج از استحالت بسوی‌خلاف‌مجرای‌طبیعی وراحت ازاستحالت بسوی مجرای طبیعی پدید می‌آید[۲].

درمیان مسلمانان گذشته از رازی ، ابن‌مسکویه نیز همین‌تعریف‌را برای‌لذّت‌والم کرده آنجاکه گفته لذّت وقتی برای لذّت برنده حاصل می‌شود که پیش‌از آن المی باو رسیده باشد زیرا لذّت عبارتست از راحت یافتن از الم و هرلذّت حسّی عبارتست از رهائی از درد و رنج[۳]. وبرخی‌هم‌معتقدندکه این‌رأی که‌افلاطون‌در آغاز آن‌را گفته‌است درست فهمیده‌نشده چنانکه ابوالحسن‌طبری درفصل‌چهل‌ونهم از کتاب‌خود که‌در لذّت و الم آورده تصریح می‌کند باینکه علّت اختلاف متأخّران در لذّت و الم عدم فهم نظر افلاطون بوده‌است که گفته : الم استحالت بلذّت ولذّت استحالت‌بالم پذیرد هرچند که لذّت والم طرفین‌حالت‌اعتدال‌هستند و کلام افلاطون‌را تفسیری غامض‌است که‌بسیاری

۱ - جالینوس : جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی ، ص۱۹ .

۲ - ابوالحسن عامری : السعادة والاسعاد فی‌السیرة الانسانیة ، ص۵۰.

۳ - ابن‌مسکویه : تهذیب‌الاخلاق ، ص٤٦.

ازکسانیکه درآن نظر افکندند بغلط افتادند واز آنچه او گفته بود عدول کردند[۱]. ونیز درآنجا که افلاطون لذّات معنوی را برهمین پایه نهاده و گفته‌است: لذّت معرفت عبارتست ازتمامی نقصان عامری گوید که ممکن‌است افلاطون این‌را فقط برسبیل تمثیل گفته باشد[۲]. درکتابهای فلسفی‌اسلامی دربحث لذّت والم این‌توجیه افلاطونی‌نقل‌وبرازی نسبت داده شده وشاید قدیم‌ترین مأخذی که این‌نظر درآن یادشده کتاب‌الیاقوت‌تألیف ابواسحق ابراهیم بن‌نوبخت که درنیمهٔ اول‌قرن چهارم می‌زیسته باشد او پس‌ازاینکه الم را بادراك مُنافی ولذّت را بادراك ملایم تعریف می‌کندگوید: «وَلَيْسَ الخَلاصُ عَنِ الألَمِ لَذَّةً» شارح این کتاب یعنی حسن بن یوسف مطهّر معروف بعلّامهٔ حلّی متوفی ۷۲٦ که ازاعاظم علمای امامیّه‌است درشرح عبارت‌فوق چنین گوید: «فَذَهَبَ مُحَمَّدُ بنُ زَكَرِيّا الطَّبِيبُ إلیٰ أنَّ اللَّذةَ عِبارَةٌ عَنِ الخَلاصِ عَنِ الألَمِ وَأنَّ الألَمَ هُوَ الخُرُوجُ عَنِ الحالَةِ الطَّبِيعِيَّةِ»[۳].

دربیشتر مآخذ اسلامی آمده‌که رازی نظر خودرا دربارهٔ لذّت والم از «فورون لذّی» اخذ کرده‌است البتّه این‌امر چنانکه پول کراوس اظهار داشته درنتیجهٔ خلط و اشتباه ابن القفطی پیش‌آمده‌است بعلّت اینکه ابونصر فارابی درکتاب «ما يَنْبَغِي أنْ يُقَدَّمَ قَبْلَ تَعَلُّمِ فَلْسَفَةِ ارسطُو» درآنجاکه‌نامهای‌نحله‌های‌فلسفی‌را بنابانتساب آنها به شخص و شهر و اندیشه وعمل وهدف تقسیم می‌کند و نام می‌برد می‌گوید فرقه‌ای که نامشان مبتنی برآرائی‌است که اهل آن فرقه آن آراء را غایت ومقصود درتعلّم فلسفه می‌پندارندفرقهٔ‌منسوب بهافیغورس (= اپیکور) ویارانش‌است که«فرقهٔ لذّت»خوانده می‌شوند زیرا معتقدندکه غایت و مقصود فلسفه لذّت‌است که بدنبال معرفت آن پدید می‌آید، وفرقه‌ای که نامشان مبتنی برآراء واندیشه‌هائی‌است که اصحاب آن‌فرقه درفلسفه

۱- ابوالحسن طبری: المعالجات البقراطیه، ص۱۰٤.
۲- ابوالحسن عامری: السعادة والاسعاد فی‌السیرة الانسانیة، ص۵۰.
۳- حسن بن یوسف بن مطهر: انوارالملکوت فی‌شرح الیاقوت (تهران ۱۳۳۸ش)، ص۱٤۰.

بدان معتقدند فرقهٔ منسوب به فورون واصحاب اواست‌که «مانعه» نامیده می‌شوند زیرا مردم‌را ازعلم منع می‌کنند[۱]. ابن‌القفطی تقسیم فوق را بنقل ازحنین بن اسحق وفارابی: در ذیل شرح حال افلاطون آورده‌و آنجاکه باید نام فورون بیایدسفید گذاشته‌شده و آنجا که نام اپیکور باید باشد فورون آمده[۲] وهمین امر موجب شده‌که وقتی که به بیان حال فورون می‌پردازد عین عبارت مشوش آنجارا دربارهٔ‌فورون بیاورد وفرقهٔ اورا «اصحاب اللذّة» بخواند[۳]. وابن‌العبری‌هم عیناً این‌مطلب را درکتاب‌خود نقل ومحمد بن زکریای رازی را ــ ازمیان متأخّران ــ ازیاری گران مذهب فورون خوانده‌است[٤]. درحالیکه رازی دراین امر تابع افلاطون وجالینوس بوده‌است.

او درفصل ششم دربارهٔ «عُجب» بحث می‌کند وعلّت این‌عارضه‌را دراین‌می‌داند که آدمی خودرا افزون ازآنچه هست تصوّر می‌کند. درمان این دردرا رازی به‌فصل چهارم‌یعنی «فی تعرّف‌الرّجل عیوب‌نفسه» ارجاع می‌دهدومی‌گویدبهتر آنست‌که‌انسان‌سنجش خوبیهاوبدیهای‌خودرا بدیگری واگذارکند. بنابراین رازی دراین‌باب نیز همان‌طریقهٔ جالینوس‌رابرگزیده‌است. ابوالوفاء مبشّربن‌فاتك ازجالینوس نقل‌می‌کندکه‌گفته‌است عُجب عبارت ازاین‌است‌که آدمی خودرا آنچنان‌که دوست دارد تصور کند درحالیکه چنان نیست[۵]. رازی‌می‌گوید نه‌تنها‌آدمی‌نباید خودرا افزون ازآنچه که هست بداند بلکه نباید هم خودرا کمتر ازآنچه هست تصوّرکند بلکه باید آشنا وعارف بنفس‌خود باشد وخودرا درهمان پایه که واقعاً هست بداند. جالینوس نیز برای رفع عُجب و اصلاح

۱- ابونصرفارابی: مبادی‌الفلسفة‌القدیمة (قاهره ۱۹۱۰)،ص٤. این کتاب شامل‌دورساله‌است و رسالهٔ دیگر بنام «عیون المسائل فی‌المنطق ومبادی الفلسفة» می‌باشد.
۲- ابن قفطی: تاریخ‌الحکماء (لیپزیك ۱۹۰۳)، ص۲٦.
۳- مأخذ قبل، ص۲٦۰.
٤- ابن‌العبری: تاریخ مختصرالدول (بیروت ۱۹۵۸)، ص٤٦. برای‌اطلاع بیشتر از«فورون» رجوع شود به دائرة المعارف اخلاق و دین *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York 1955) ذیل کلمهٔ: Pyrrhonism
۱- ابوالوفاء مبشر بن فاتک: مختار الحکم، ص۲۹۵.

اخلاق پیشنهاد می‌کند که آدمی باید خودرا بشناسد واین خودشناسی «حکمت عُظمی» است[1].
ونیز درجائی دیگر گوید من درجوانی عبارت معروف «خودرا بشناس» را بی اهمیّت تلقی می‌کردم تااینکه درسالهای بعد پی بردم که خردمندترین مردان می‌توانند خودرا چنانکه هستند بشناسند[2]. در اسلام نیز شناسائی نفس مهم شمرده شده وعبارت «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[3] وهمچنین «رحم الله امرءً عرف قدره»[4] مویّد این مطلب است.

فصل هفتم را درباره «حسد» قرار داده وآنرا نتیجهٔ بخل وشره می‌داند وی گوید فرق میان شرّیر و خیّر اینست که اوّلی ازمضارّ دیگران لذّت و ازسود آنان رنج می‌برد و دوّمی بالعکس. او معتقداست که این عارضه از آنجا بوجود می آید که آدمی عقل را نادیده گیرد و هوی را دنبال کند ودرمان آن باین است که با بصیرت نفس ناطقه ونیروی نفس غضبیّه نفس بهیمی خودرا که منشاء این رذیلت است سرکوب سازد. جالینوس نیز بهمین منوال حسدرا از بدترین شرور محسوب می‌دارد و حاسد کسی را می‌داند که از راحتی و توفیق دیگران اندوهناك گردد. همه انواع اندوه بیماری است و حسد بدترین اندوه است[5]. نکوهش این رذیله درقرآن نیز دیده می‌شود و درادب عربی و فارسی نیز از آن تعبیر به درد بی درمان شده است:

كُلُّ العَدَاوتِ قَدْ تُرْجىٰ إفَاقَتُهَا ‌‌ ‌‌ إلّا عَدَاوَةَ مَنْ عَادَاكَ مِنْ حَسَدٍ[6]

بمیر تا برهی ای حسود کاین رنجیست ‌‌ ‌‌ که ازمشقّت آن جز بمرگ نتوان رست[7]

---

۱ - مأخذ قبل

۲ - Galen on the Passions and errors of the soul p. 29

۳ - شرح نهج البلاغة، ج۴ ص۵۴۷ (بنقل از احادیث مثنوی استاد فروزانفر، ص۱۶۷).
ناصرخسرو (دیوان ص۴۱۴) گوید:
چون گوهر خویش را ندانستی ‌‌ ‌‌ مر خالق خویش را کجا دانی

۴ - ظاهراً ازکلمات حضرت علی (ع) است در نهج البلاغة.

۵ - Galen on the Passions and errors of the soul, p. 53

۶ - این بیت را گمان می‌کنم در التمثیل والمحاضرة ثعالبی دیده‌ام ولی متأسفانه دسترسی بآن کتاب ندارم.

۷ - سعدی: گلستان، ص۲۵.

او درفصل هشتم که دربارهٔ غضب وخشم بحث می‌کند گوید غضب در آدمی نهاده شده تا بوسیلهٔ آن ازموذی انتقام گیرد واین عارضه هرگاه ازحدّخود تجاوز کند بطوریکه خرد دربرابر آن ناپدید گردد بساکه زیان آن برخشم گیرنده سخت تر وبیشتراست از آنکه مورد خشم واقع شده است. او سپس ازجالینوس نقل می‌کند که گفته است مادرش هرگاه بازکردن قفلی براو دشوار می‌نمود ازشدّت خشم برقفل می‌جست وآنرا بدندان می‌گرفت[1].

محتمل است که مأخذ رازی داستان زیر باشد که جالینوس دربارهٔ مردی آورده وباآنچه که درجای دیگر دربارهٔ مادرش گفته آمیخته شده باشد. او می‌گوید وقتی من هنوز جوان بودم و به تکمیل نفس می‌پرداختم متوجّه مردی شدم که سخت می‌کوشید تا دری را باز کند ووقتی این امر برطبق مراد او حاصل نمی‌گشت اورا می‌دیدم دشنام گویان و دیوانه‌وار کف بردهان همچون گرازی وحشی کلیدرا بدندان می‌گرفت ودر را بالگد می‌کوبید[2]. و دربارهٔ مادرش می‌گوید که او درهرحال چنان آمادهٔ خشم بود که گاهی خدمتکار خودرا دندان می‌گرفت[3]. رازی نتیجه می‌گیرد که میان آنکه درحال خشم فکر و رویّت خودرا از دست می‌دهد ومیان دیوانه جدائی بسیاری نیست.

فصل نهم دربارهٔ دروغ ودورافکندن آن است رازی دروغ را ازعوارض پست می‌داند که درنتیجهٔ غلبهٔ هوی پیدا می‌شود وجز پشیمانی واندوه ودرد ثمره‌ای برای دارنده‌اش ندارد. او فقط یک نوع دروغ را تجویز کرده است وآنرا نکوهیده نمی‌داند وآن در موردی است که بوسیلهٔ آن جان کسی ازمرگ رهائی یابد. او برای تمهید این نظر مثالی می‌آورد که آدمی را بیاد داستان سعدی در گلستان می‌اندازد آنجاکه پادشاهی وزیر خودرا که با دروغ جان بیگناهی را ازمرگ رهائی بخشیده بود ستایش کرد و وزیر دیگررا که باگفتهٔ راست خود موجب مرگ آن بیگناه می‌شد نکوهش نمود. وعبارت معروف سعدی

---

۱ - رازی: الطب الروحانی، (رسائل فلسفیة)، ص۵۵.

۲ - Galen on the Passions and errors of the Soul, p. 38

۳ - Ibid. (= مأخذ قبل) p. 57

دراین مورد : «دروغی مصلحت آمیز به که راستی فتنه انگیز»[1] حکم ضرب المثل را پیدا کرده و در زبان فارسی سائر شده است .

فصل دهم تا شانزدهم بترتیب درباره صفات و اعمال زیر آورده شده : بخل . فکر و نگرانی زائد وزیان آور . اندوه . حرص . انهماك درمیخواری . مقاربت افراط آمیز . ولع و عبث .

رازی برخی از صفات فوق را از جمله صفات رذیله بشمار آورده ودر برخی دیگر حالت اعتدال ودوری از افراط وتقصیر را سفارش کرده چه آنکه او چنانکه خواهیم دید افراط وتقصیر دربعضی از امور را رذیلت واعتدال را فضیلت میداند . او مطابق روش معمول خود حوزه عقل وهوی را درصفات واعمال فوق مشخص ساخته وحکم ووظیفه هریك از نفوس سه گانه را درایجاد حالت اعتدال ودوری از افراط وتفریط بیان کرده است .

نظر رازی درباره تحلیل این صفات و بیان قوی شدن آنها در آدمی وچگونگی تضعیف آنها بسیار شبیه است بآنچه که افلاطون وجالینوس در آثار خود بیان کرده اند مثلاً درباره دوری از غم واندوه جالینوس فصل مشبعی را درکتاب خود آورده وپند پدر خود را که باو گفته بآنچه که از دست دادی غمگین مباش[2] آویزه گوش هوش ساخته است وافلاطون درباره شرب خمر قائل به اعتدال شده و گوید اگر نوشیدن آن مطابق ناموس وقانون باشد فوائدی را در بر دارد ولی اگر درغیر آن جهت باشد زیان بخش است[3] .

او فصل هفدهم را درباب کسب مال واندوختن وهزینه کردن آن قرار داده و گوید که مقدار اکتساب باید موازی مقدار هزینه و ذخیره باشد[4] . این نظر او مورد توجه عامری قرار گرفته ودرکتاب خود که فقط یکبار از رازی یادکرده این نظر اورا آورده است عامری گوید : محمد بن زکریا گفته است توانگری درصناعت است وصانع

۱- سعدی : گلستان ، ۱۷ .

۲- *Galen on the Passions and errors of the soul*, p. 60

۳- ابو نصر فارابی : تلخیص نوامیس افلاطون ، ص ۱۰ .

۴- رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۸۴ .

باید باندازه هزینه وذخیره روز تنگدستی کسب کند[1] .

رازی معتقد است که آدمی باید دراین باره رعایت اعتدال را بنماید و از تقصیر و افراط دوری جوید چه آنکه تقصیر دراین امر موجب پستی و خواری میشود و افراط در آن باعث رنج وتعب دائمی میگردد . ودرمورد اندوختن مال نیز این اصل را لازم الاجرا میداند و میگوید تقصیر دراین امر موجب میگردد که آدمی هنگام نیازمندی چیزی در دست نداشته باشد همچون کسی که در بیابانی بی آب وعلف زاد و توشه خودرا از دست داده باشد وافراط در آن موجب دوام رنج و تعب میشود .

چنانکه پیش از این یاد شد رازی هنگام بیان نفوس سه گانه افلاطونی نیز اشاره به تقصیر وافراط قوای نفوس کرد و گفت آدمی بمدد طب جسدانی وطب روحانی باید این قوی را متعادل سازد و از تمایل بدو جانب تقصیر وافراط باز دارد . مسأله رعایت اعتدال و دوری از افراط وتفریط نیز مورد نظر فلاسفه باستان بوده ودانشمندان اسلامی هم به تعبیرهای مختلف بآن اشاره کرده اند دراینجا بنحو اختصار آنچه دراین باره گفته اند نقل میکنیم .

افلاطون میگوید اخلاق را توابع ومشابهاتی است که باید میان آنها و اضداد آنها جدائی افکند مثلاً حیا که ستوده است مرحله افراط آن که عجز است نکوهیده است ، همچنین خویشتن داری که ستوده است مرحله افراط آن که ترس است ناستوده است[2] .

ارسطو میگوید افعال ستوده بوسیله افراط تباه میگردد مانند حرکات بدن وخوردن طعام و نوشیدن شراب درهنگام کمی و بسیاری . زیرا قلت وکثرت صورت صحت و تندرستی را تباه میسازد ولی اعتدال و میانه جوئی موجب حفظ صحت و دوام آن میشود

۱- ابوالحسن عامری : السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة ، ص ۹۲ .

۲- ابو نصر فارابی : تلخیص نوامیس افلاطون (لندن) ۱۹۵۲ ، ص ۱۰ . متن عربی این کتاب باترجمه لاتین بوسیله گابریلی F. Gabrieli درمجموعه (Plato Arabus III) تحت عنوان *Alfarabus Compendium Legum Platonius* : زیر چاپ شده است

همچنین‌است حال‌فضائل که باکمی وبسیاری‌فاسد می‌گردد مانند ترس و بی باکی . آنکس که حالت‌ترس و بد دلی بدو دست‌می‌دهد ودرمهالک ومعارك فرارراً برقرار برمی‌گزیند جبان‌و بد دل‌خوانده‌می‌شود وازحالت شجاع وپردل‌بدوراست، وآنکه‌هاجم‌و حمله‌وراست وازچیزی نمی‌ترسد و بدون رویّت خودرا درمهالك می‌افکند متهوّر و بی‌باك‌است ، ولی سعادت و پیروزی خاص مرد دلیری‌است که حالت اعتدال‌را نگه دارد و بهیچ یک از دوطرف‌مزبور نگراید[١]. ونیزهمو گوید رذائل‌بوسیلهٔ‌زیادت ونقصان‌پدیدمی‌آید وحالت میانین‌است که ستوده ومحموداست[٢].

جالینوس نیز می‌گوید همچنانکه اعتدال اعضا درآدمی‌موجب جمال بدن می‌گردد اعتدال نفوس موجب جمال‌نفس‌می‌شود خیروشرّ برای نفس همچون‌صحّت‌و بیماری برای بدن‌است وهمچنانکه‌قبح‌وزشتی برای بدن‌مکروه‌است برای‌نفس نیز ناخوش‌است وقبح نفس‌جوراست‌زیرا جورعبارت‌ازقبح نفوس سه‌گانه‌است[٣]. وهمو نیز درجای‌دیگر همان تعبیری را که درعربی بصورت « خَیْرُ الأُمُورِ أوسَاطُها »[٤] درآمده یادکرده‌است که درترجمهٔ‌انگلیسی آن چنین آمده «Moderation is the best »[٥] یعنی میانه‌جوئی‌بهترین چیزاست .

چنانکه گفته شد تقسیم‌افعال نفس‌برحسب‌افراط وتقصیر واعتدال نفوس‌وقوای آنها در بیشتر منابع اسلامی دیده می‌شود ازجمله ابونصر فارابی‌گوید خیرات عبارت‌است ازافعال معتدلی‌که درمیان دوطرف افراط ونقص‌که هردو شرّاست قرارگیرد وهمچنین فضائل عبارتست ازآن‌هیآت‌وملکات‌نفسانیّه که درمیان دوهیأت ازید وانقص که هردو

١- ابوالوفاء مبشر بن فاتک : مختار الحکم ومحاسن الکلم ، ص٢١١.

٢- ابوالحسن عامری : السعادة والاسعاد فی‌السیرة الانسانیة ، ص٧٤. ونیز رجوع‌شود به :
Aristotle: *Ethica Nicomachea* 1107 A

٣- جالینوس مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، ج ٥ ، جزء ١ ، سال ١٩٣٧) ، ص٣٤.

٤- غزالی : احیاء علوم‌الدین (قاهره مطبعة الاستقامة) ، ج٣ ص٥٧.

٥- *Galen on the Passions and errors of the Suol*, p. 39

از رذائل بشمار می‌آیند واقع شود[١]. یعقوب بن اسحق‌کندی می‌گوید اعتدال ازعدل‌مشتق شده[٢]. واین تعبیر نیز سابقه‌داراست زیرا افلاطون هم ازحالت تسلّط آدمی‌بررذائل تعبیر بعدل واز چیرگی آنها برآدمی تعبیر بجورکرده‌است[٣] و چنانکه دیده شد جالینوس نیز از زشتی وقبح نفوس سه‌گانه تعبیر به‌جورکرد .

ابن مسکویه در رساله‌ای‌که بابوحیّان‌توحیدی‌نوشته ودرآن بتقسیم‌انواع‌واقسام عدل ازطبیعی ووضعی والهی‌واختیاری‌انسان پرداخته می‌گوید : امّاعدل‌اختیاری‌موجود درانسان‌که بوسیلهٔ آن آدمی ستوده‌است عبارتست ازهماهنگی‌نیروهای نفسانی‌او بنحوی که یکی بردیگری غلبه نکند وستم نورزد واین عدل ازبرای نفس همچون صحّت‌است از برای بدن وقتی اعتدال طبایع بدن بوسیلهٔ مزاج معتدل پایدارگردد هیچ‌یک بردیگری چیرگی نمی‌ورزد . بهمان اندازه‌که نفس بربدن برتری وفضیلت‌دارد صحّت آن‌نیز برصحّت بدن برتر و مقدّم‌تراست[٤].

حکیم ناصرخسرو نیزکه در دوجا ازدیوان‌خود اعتدال طبیعت‌راکه ابن‌مسکویه ازآن تعبیر به‌عدل‌طبیعی کرده‌است بیان‌نموده وآن را همراه باکلمهٔ « عدل »آورده تحت تأثیر همین اندیشه بوده‌است[٥].

١- ابونصر فارابی : فصول المدنی (کمبریج ١٩٦١) ، ص١١٢.

٢- الکندی : فی‌حدود الاشیاء ورسومها (رسائل الکندی الفلسفیة) ، ج١ ص١٧٩.

٣- جالینوس : جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی ، ص١٠ .

٤- ابن مسکویه : رسالة فی‌ماهیةالعدل (لیدن ١٩٦٤) ، ص١٩. این کتاب‌بامقدمه وترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان زیر چاپ شده :
An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice

٥- مقصود دو مورد زیر است‌که درصفحهٔ ١٢٦ و ١٤٠ ازدیوان او آمده‌است :

آنچه‌ایزد کردخواهد باتو آنجا روزعدل — باجهان گردون بوقت اعتدال اینجا کند
دشت دیباپوش گردد زاعتدال روزگار — زان همی بر عدل ایزد وعدهٔ دیبا کند

عدل‌است‌اصل‌خیرکه نوشروان — اندر جهان بعدل مسمی شد
بنگر کز اعتدال چوسر برزد — با خورچه چند چیز مهیا شد

بی مناسبت نیست یاد آورده‌شود که تأکید به‌نگهداشت حالت‌اعتدال و برکناری از افراط وتفصیر در احادیث اسلامی ومباحث کلام نیز انعکاس یافته‌است مثلاً عبارت زیر اشاره به اعتدال ومیانه روی در دین‌است : «دینُ اللهِ بَیْنَ الغُلُوِّ والتَّقْصیر»[1] وهمچنین روایتی‌که‌ازامام صادق(ع)سؤال شده که‌حق‌تشبیه‌است یاتعطیل‌پاسخ داده‌اند : «مَنْزِلَةٌ بَیْنَ المَنْزِلَتَین»[2] و یا در پاسخ سؤال اینکه جبر حق‌است یا تفویض که فرموده‌اند : «أمْرٌ بَیْنَ الأمْرَین»[3].

بنا براین بطور اجمال سابقهٔ مسألهٔ اعتدال در فیلسوفان قدیم و چگونگی توجّه دانشمندان اسلامی بآن آشکار گردید و توجیه مسألهٔ فوق در طبّ روحانی رازی بسیار جالب توجه‌است .

فصل هیجدهم دربارهٔ طلب‌مراتب ودرجات دنیوی‌است رازی این‌فصل‌را مبتنی برآنچه‌که پیش‌ازاین دربارهٔ عقل وهویٰ ولذّت وحسد گفته‌است می‌کند او می‌گوید که ما باید بادیدهٔ عقل عاری ازشائبهٔ هویٰ به‌تنقّل حالات ومراتب بنگریم و به‌بینیم که آیا آن مرحلهٔ بالاتر بکوشش و جهدی‌که در راه رسیدن بآن صرف می‌شود می‌ارزد یا نه .

---

۱ - ابن قتیبهٔ دینوری : عیون‌الاخبار (دارالکتب المصریة) ، ج۱ ص۲۲۷. تعبیر فوق دراین بیت عربی که محمدبن‌عبدالملک الهمدانی درکتاب تکملة تاریخ الطبری (بیروت۱۹۶۱) نقل کرده آمده‌است :

یقول لی الواشون : کیف تحبها ؟ فقلت لهم بین المقصر والغالی

۲ - ناصر خسرو : جامع الحکمتین (تهران ۱۳۳۲ش) ، ص۳۳ . در دیوان او (ص۳۰۰) نیز چنین آمده‌است :

حکمت ازحضرت فرزند نبی باید جست پاك و پاکیزه زتشبیه‌و زتعطیل چوسیم

۳ - محمد باقر مجلسی : بحار الانوار (تهران ۱۳۲۳ق) ج۳ باب اول. ابوالعلاء معری (لزوم مالایلزم ، قاهره ۱۳٤٦ق ، ج۲ ص۳٦۸) گوید :

لاتعش مجبراً ولاقدریا واجتهد فی‌توسط بین بینا

ناصر خسرو نیز (دیوان ص٤٦) گوید :

بمیان قدر وجبر ره راست بجوی که‌سوی اهل‌خردجبروقدردردوعناست

او معتقداست که هویٰ دراین مورد آدمی‌را وادار به رنجی می‌کند که چندبرابر لذّتی‌است که محتملاً بدست خواهدآمد و وقتی آدمی بدان لذّت دست یافت پس‌ازکمی آن لذّت محو می‌گردد و بازگشت بحالت اوّلی وعادی صورت می‌پذیرد سپس خواهان‌مرتبهٔ بالاتر می‌شود وهمچنین‌لذّت‌پایدارنمی‌ماند ونفس‌بهیچ‌یک ازمراتب ارضاء و اقناع نمی‌گردد . جالینوس این مسأله‌را درمواضع مختلف از آثار خود بیان‌کرده‌است او نیز تصریح می‌کند که آدمی بمرحله‌ای قانع‌نیست اگر مرحله‌ای‌را بدست‌آورد خواهان مرحلهٔ بالاتراست وهمیشه مرتبهٔ بالا نصب عین اوست ونظرش‌بمرتبهٔ‌پائین معطوف نیست[1]. ودراین‌مورد بیت سعدی بیاد آورده می‌شود :

ملک اقلیمی بگیرد پادشاه همچنان در بند اقلیمی دگر[2]

هموگوید که حالت نفس چنانست‌که اگر آنچه خواست باو داده شود قوی‌تر و حریص‌تر می‌گردد و بیشتر می‌خواهد ولی اگر تحت زمام درآید اصلاح می‌پذیرد و رام می‌گردد[3]. گفتهٔ ابو ذویب هذلی نیز بهمین معنی ناظراست :

النفس راغبة اذا رغبّتها واذا تردّ الیٰ قلیل تقنع[4]

جالینوس حبّ‌ریاست وجاه‌را درآدمی نتیجهٔ میل نفس‌غضبی می‌داند ومعتقداست که این میل آدمی‌را ازمرحلهٔ انسانیّت بسوی بهیمیّت می‌کشاند[5].

رازی فصل نوزدهم کتاب‌را تحت‌عنوان «فی‌السّیرة الفاضلة» آورده وگفته‌است که سیرت فاضله سیرتی‌است‌که افاضل فیلسوفان بآن رفتارکرده و برآن گذشته‌اند . او سیرت فاضله‌را عبارت ازعدل‌و بزرگواری‌بامردم واستشعار عفت ورحمت وخیرخواهی

---

۱ - Galen on the Passions and errors of the soul, p. 62

۲ - سعدی : گلستان ، ۲۱ .

۳ - Galen on the Passions and errors of the soul, p. 41

٤ - ابن قتیبهٔ دینوری : الشعر والشعراء (بیروت ۱۹٦٤) ، ج۱ ص۱۲ .

٥ - جالینوس : مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔادبیات قاهره ، جلد ٥ ، جزء۱، سال ۱۹۳۷) ، ص۳۰ .

برای همه وکوشش درتأمین سود برای‌همه می‌داند[۱]. و درجای‌دیگر نیز اشاره کرده‌است که این گروه متفلسفان‌اند که درمخالفت هوای نفس وخوار داشتن و میراندن آن نهایت کوشش‌را مبذول داشته‌اند[۲]. و درکتاب «السیرة الفلسفیّة» نیز شرح مبسوطی دربارهٔ سیرتی‌که فیلسوف باید بآن متّصف باشد و روشی که باید بدان رفتار نماید آورده‌است هرچند هدف اصلی‌او ازنوشتن آن رساله بیان سیرت‌شخصی‌خود ودفاع‌از آن‌بوده‌است. بحث دربارهٔ سیرت عادله وفاضله که‌فیلسوف باید زندگی خودرا باآن تطبیق‌دهد درسایر کتابهای‌فلسفی اسلامی نیز دیده می‌شود ازجمله ابونصر فارابی‌درکتاب «تحصیل السّعادة»[۳] وحکیم‌مجریطی‌در «الرسالةالجامعة»[۴] فیلسوف واقعی‌را معرفی‌ووظیفهٔ اورا تعیین‌می‌کنند[۵]. این والا قراردادن مرتبت فیلسوف وانتظار داشتن ازاو براینکه‌برسیرت مرضیّه براستاد کند مبنی براین‌است که درتعریف‌فلسفه گفته‌اند که‌عبارتست ازتشبّه بخداوند بقدرطاقت انسانی برای تحصیل سعادت ابدی[۶]. و رازی درکتاب السیرةالفلسفیّة عین‌این‌تعریف‌را آورده‌است[۷].

فیلسوفان سقراط را نمونهٔ کامل فیلسوف می‌دانند که باید سیرت‌وروش‌او أسوت دیگـران قرارگیرد و رازی هم درسیرت فلسفی کوشیده‌است تا نشان دهد که از روش فیلسوف بزرگ سقراط عدول‌نکرده وبحق‌سزاوار نام‌فیلسوف‌هست. باید درنظرداشت که شهادت سقراط و زهد و ورع او موجب شده‌است که سیرت او بمنزلهٔ سیرت عادله

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۹۱.
۲ - مأخذ قبل ، ص۲۶.
۳ - ابونصر فارابی : تحصیل السعادة (رسائل الفارابی حیدرآباد ۱۳٤۵ق) ، ص٤۵.
٤ - المجریطی : الرسالة الجامعة (دمشق۱۳٦۸ق) ص۱۰۰.
۵ - دربارهٔ آداب و وظائف فیلسوفان کتابها و رساله‌های متعدد نوشته‌شده رجوع‌شود به‌مقدمهٔ محمدتقی دانش‌پژوه بر رسالهٔ «مختصر فی‌ذکر الحکماء الیونانیین‌والملیین» فرهنگ ایران زمین ، ج۷ (تهران ۱۳۳۸) ص۲۸۳.
٦ - میر سید شریف جرجانی : التعریفات ، ص۱٤۷.
۷ - رازی : السیرة الفلسفیة ، ص۱۰۰.

و سنّت فاضله که یک فیلسوف باید بر آن رفتار نماید بشمار آید. افلاطون درکتاب «احتجاج سقراط براهل آتن» از اینکه سقراط برسیرت فاضله و مبنای فلسفه ایستادگی کرده ومرگ را برزندگی همراه باسیرت قبیحه ترجیح داده اورا ستوده‌است[۱]. جالینوس نیز سقراط را نمونهٔ کامل ازکسانیکه لذّات دنیوی را بمنظور افعال نفس ناطقه خـوار داشته‌اند قرار داده و اورا بدین ستایش کرده‌است[۲]. سیرت سقراط درمیان مسلمانان نیز شهرت یافت وفلاسفهٔ اسلامی هم بدان تأسّی جستند.

یعقوب‌بن‌اسحٰق‌الکندی‌سه‌کتاب یکی درفضیلت‌سقراط ودیگری درالفاظ سقراط وسدیگر درمرگ سقراط نوشته‌است[۳]. ابوالوفاء مبشّر بن‌فاتک هنگامی‌که سخن‌ازسقراط آغاز می‌کند و بابی دربارهٔ نقل سخنـان حکیمانهٔ او می‌گشاید می‌گوید «اخبار سقراطیس الزّاهد» کلمهٔ زاهد درعنوان فصل صفت ازبرای سقراط قرار داده شده[٤]. ومبالغه در زهد سقراط چنان بوده‌است که صفت خم نشینی یعنی کناره‌گیری از دنیا و بسنده‌کردن بماندن‌درخمی‌باو نسبت داده‌شده‌است. ابن‌القفطی سخن‌خودرا دربارهٔ سقراط چنین‌آغاز می‌کند: «وَیُعْرَفُ بِسُقْراطِ الحبِّ لِأَنَّهُ سَکَنَ حبًّا وهوالدَّنُّ مُدَّةَ عُمْرِهِ وَلَمْ یَنْزِلْ بَیْتًا»[۵]. ابوالحسن ششتری نیز دریکی ازقصائد خود اشاره باین امر کرده‌است:

۱ - ابونصر فارابی : فلسفة افلاطون واجزائها ، ص۱۹.
۲ - جالینوس : مختصر کتاب‌الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، جلد ۵ ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص۳٦.
۳ - الاب رتشرد یوسف مکارثی الیسوعی : التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب ، ص۳۲.
٤ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک : مختار الحکم ومحاسن الکلم ، ص۸۲.
۵ - ابن قفطی : تاریخ‌الحکماء ، ص۱۹۷. مبشر بن فاتک نقل می‌کند که یکی از شاگردان سقراط روزی از او پرسید ای استاد چرا ما هیچ‌وقت ترا اندوهناک نمی‌یابیم. سقراط گفت: من چیزی ندارم که فقدان‌آن مرا غمناک سازد. یکی ازسوفسطائیان که درآنجا حاضربود گفت: اگر خم بشکنند چه؟ - وسقراط درآن زمان درمیان خمی جای گزیده بود - گفت: اگر خم بشکنند مکان که‌نمی‌شکند (مختارالحکم ومحاسن‌الکلم ، ص۱۲۱) این‌خم‌نشینی به دیوجانس حکیم کلبی Diogenes the Cynic نسبت داده شده‌است (مختار الحکم ، ص۸۳) وحافظ (دیوان ص۱۷۸) آن‌را بافلاطون نسبت داده‌است:

جز فلاطون خم‌نشین شراب   سر حکمت بما که گوید باز

وَتَیَمَّمَ أَلْبابَ الهَرامَسِ کُلِّهِم وَحَسْبُکَ مِنْ سقراط أَسْکَنَهُ الدَّنّا[1]

و رازی نیز آنجا که درباره‌ٔ بی اهمیّتی بدن و در معرض کون و فساد بودن آن و گرامی‌بودن نفس و پایدار بودن آن سخن می‌راند چنین گوید: «فهذه جُملةٌ من رای فلاطُن و من قَبْلَه سقراط المُتخلّی المُتالّه»[2] و کلمه‌ٔ «متخلّی» را ابن القفطی با توضیح بیشتری درباره‌ٔ سقراط بکار برده‌است: «المُتَخلّی عَنْ تَنَزُّهاتِ هَذا العالَم الفانِی»[3].

از مطالب فوق بدست آمد که همچنانکه افلاطون و جالینوس از جهت فلسفه‌ٔ نظری مورد توجه رازی بوده اند سقراط از جهت فلسفه‌ٔ عملی مورد نظر او بوده‌است و او در هردو کتاب خود یعنی طب روحانی و سیرت فلسفی از او باحترام و تقدیس یاد می‌کند و تعریفی را که رازی از فلسفه می‌کند یعنی تشبّه بخداوند در آثار افلاطون بسقراط نسبت داده شده‌است.

افلاطون در کتاب *Theaetetus* که مبتنی بر محاوره میان سقراط و تئودرس (Theodorus) و تیئتتوس است بنقل از سقراط چنین گوید: ما باید هرچه زودتر از زمین بآسمان پرواز کنیم و این پرواز عبارتست از تشبّه بخدا تا آنجا که امکان دارد[4]. جالینوس نیز گوید خردمند کسی است که تشبّه بخدا حاصل نماید[5].

۱ - ابوالحسن ششتری: دیوان (اسکندریه، ۱۶۹۰)، ص ۷۴. لوی ماسینیون بیت فوق را در ضمن ابیاتی دیگر ازاین قصیده در دیوان حلاج آورده‌است:

Lowis Massingnon: «Le Dīvān D'al-Hallāj», *Journal Asiatique* (Janvier. Mars, 1921). p. 137

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۳۱.

۳ - ابن قفطی: تاریخ الحکما، ص ۱۹۷.

۴ - Plato: *Theaetetus*, 176 B

۵ - *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p. 34

شرف‌الزمان طاهر مروزی در کتاب طبایع الحیوان آنجا که در صفت چین بحث می کند گوید: آنان به تماثیل تعبد وتقرب می‌جویند زیرا مانی آنان‌را بدان فرمان داده و بگفتار فلاسفه که در تعریف فلسفه گفته‌اند که آن تقبل (ظ. تقرب) بخداست برحسب توانائی آدمی آنان‌را بفریفته‌است. رجوع شود به:

Marvazi: *China, The Turks and India* (Cambridg 1942) p. 4

رازی فصل آخر کتاب را درباره‌ٔ ترس از مرگ قرار داده او معتقداست که آدمی اگر بپذیرد این حقیقت را که پس از مرگ حالتی بهتر و نیکوتر از حالت پیش از مرگ دارد ترس او از مرگ مرتفع می‌شود. او سپس گوید آنکس که معتقداست که نفس پس از نابودی بدن نابود می‌شود یقین دارد که پس از مرگ اذیت و آزاری باو نمی‌رسد زیرا اذیّت و رنج مشروط بحسّ و حسّ خاصّ زندگان است. پس حالتی که اورا اذیت و آزاری نیست (=پس از مرگ) بهتر و نیکوتر است از حالتی که دچار رنج و آزار (=پیش از مرگ) است. امّا آنکس که معتقداست که پس از مرگ عاقبتی در انتظار اوست او نیز نباید بترسد زیرا اگر اهل خیر و فضیلت است و در گزارد واجبات شریعت کوتاهی نمی‌کند یقین دارد که بآسایش جاوید و نعیم دائم خواهد رسید و اگر در صحّت شریعت و روز بازپسین شک دارد باید بدون کوتاهی و سستی کوشش خودرا بر بحث و نظر در آن مبذول دارد تا بحق و صواب دست یابد و اگر دست نیابد ـ و حال آنکه چنین نیست ـ خداوند بزرگ بخشنده و آمرزنده است زیرا او بندگان خودرا از آنچه که درخور طاقت و وسعشان نبوده بازخواست نمی‌کند[1]. افلاطون در آثار خود بارها اشاره بمرگ کرده و او می‌گوید که ترس از مرگ نشانه‌ٔ بی خردی است و از کجا که این مرگ که مردم آنرا بزرگترین شرّ می‌پندارند بزرگترین خیر نباشد[2] و در جای دیگر گوید که از کجا که زندگی مرگ و مرگ زندگی نباشد[3]. مسأله‌ٔ درد جسمانی مرگ نیز بوسیله‌ٔ دانشمندان مطرح شده و آن را نفی کرده‌اند از جمله ابن حزم در یکی از رسائل خود که آنرا بنام «فِی أَلَمِ المَوْت» نامیده می‌گوید که متقدّمان از اهل طبایع اختلاف کرده‌اند بر این که آیا مرگ دردآور است یا نه. برخی گفته‌اند که مرگ اصلاً دردآور نیست بدو دلیل یکی حسّی و دیگری عقلی که آن نیز بحسّ بازگشت می‌کند. امّا دلیل حسّی آنکه آنکس که مشرف بر مرگ است اگر دردی حس کند درد بیماری است و بهمین جهت است که کلمه‌ٔ «راحة الموت» ورد زبانها شده‌است و دلیل عقلی آنکه هیچ گاه الم برای شیٔ

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۹۶-۹۲.

۲ - Plato: *Apology*, 29 A

۳ - Plato: *Gorgias*, 492 E, 93 V

مألوم درحین وقوع پدید نمی‌آید بلکه درلحظهٔ پس‌از وقوع پیدا می‌شود و نفس پس‌از مرگ باقی نیست تا درد بدنی‌را حس‌ّ کند زیرا هنگام مرگ از بدن جدا می‌شود[1]. رازی دراین بحث اشارهٔ به دونوع مرگ‌که از افلاطون نقل شده ودرآثار صوفیّه بسیار دیده می‌شود نکرده‌است افلاطون‌معتقدبود که مرگ دومرگ‌است ارادی‌وطبیعی هرکس‌بامرگ ارادی نفس خودرا بمیراند مرگ طبیعی برای او حیات‌است[2]. نه تنها دراین مورد بلکه درهیچ مورد توجیهات صوفیانه در رازی دیده نمی‌شود زیرا او پای از حد فلسفه بیرون ننهاده‌است. حمیدالدین کرمانی به‌عقیدهٔ رازی‌درباره‌ٔ اینکه‌خداوندبندهٔ راکه کوشش کرده ولی به یقین دست نیافته مؤاخذه نمی‌کند ایراد گرفته و گوید چنین‌شخصی‌منزلت جانوران و وحوش‌است ومورد غضب وسخط خداوند می‌باشد[3]. درمیان مسلمانان‌کسان دیگری‌هم هستندکه با رازی هم‌عقیده‌اند ازجمله ابن‌رشد اندلسی که‌می‌گوید اختلاف درمسائل فلسفی نمی‌باید موجب‌تکفیر یکی‌از طرفین گردد زیرا هریک ازطرفین اگر مصیب‌اند مأجورند و اگر مخطی معذور زیرا اگر نفس بیاری ادلّه و براهین خودرا برتصدیق امری متقاعد ساخت پذیرفتن آن برای او اضطراری‌است نه اختیاری[4].

بحث‌کافی درفصول بیست‌گانهٔ کتاب طب‌ّروحانی دراین‌مقاله نمی‌گنجید ناچار درهرموردی‌گفتار رازی باختصار نقل‌شد ودرشرح‌وتوضیح گفتار او نیز رعایت ایجاز مرعی‌گردید .

---

۱ ـ ابن‌حزم : رسالة فی‌الم الموت وابطاله (رسائل ابن‌حزم الاندلسی) ، ص ۱۰۵ .
۲ ـ ابوحیان‌توحیدی : رسالة‌الحیاة (ثلاث‌رسائل لابی حیان‌التوحیدی ، دمشق ۱۹۰۱) ، ص ۶٦ .
۳ ـ حمیدالدین کرمانی : الاقوال الذهبیة (پاورقی رسائل فلسفیه) ، ص ۹٦ .
٤ ـ ابن رشد : فصل‌المقال وتقریر مابین‌الشریعة والحکمة من‌الاتصال ، ص ۲۲ .

Glossary of Terms and Expressions

آ

Opinions and doctrines	الآراء و المذاهب ۵/۹۲
Instruments and Implements	الآلات و الادوات ۱/۲۹

الف

Passion indulgement	اتّباع الهوی ۸/۲۴
Firm	الاحتیال ۱۰/۹۵
Kindness	الإحسان ۹/۵۰
Asphyxia	الاختناق ۱۳/۷۲
Mean and worthless	اخسّاء أدنیاء ۱۱/۴۷
Soul's Character	اخلاق النّفس ۱/۲۰
Evil Characteristics and habits	الأخلاق و الضّرائب الرّدیّة ۳/۳۵
Perception	ادراک ۱/۸۶
Habitual drunkenness	ادمان السّکر ۱۱/۷۲
Disease of the soul	ادواء النّفس ۹/۴۸
Stupid minds	الأذهان البلیدة ۱۷/۴۲
Subtle brains	الأذهان اللّطیفة ۷/۴۲
Mutual helpfulness	الارتفاق ۱۳/۸۰
Shyness	استحیاء ۸/۳۴
Vilification	استرذال ۲/۷۰

استسماج ۱/۷۷	Revulsion
الاستطالة ۲/۳۶	Arrogance
الاستعلاء و الغلبة ۱۰/۲۹	Supremacy and domination
استقباح ۱۷/۷۶، ۱۳/۳۳	Disapprobation, Disgracefulness
الاستكانة ۱/۳۶	Abject
استكلاباً ۵/۷۲	Woifishness
استلذاذ طعم المتطعّم ۸/۷۰	Pleasure of tasting the food
الاستمتاع ۴/۸۸	Enjoyment
الاستمتاع الطّويل ۱۰/۶۶	Long enjoyment
الاستمتاع بالجماع ۷/۱۷	Repelling Addiction to Sexual Intercourse
الأسر و الرّقّ و الهموم و الأحزان ۸/۸۵	Imprisonment and bondage and the manifold cares and sorrows
الاسطقسّ التّالى للمبدأ ۱۲/۲۱	Origin
الأسف ۱۲/۵۰	Regret
الأشياء اللّذيذة الشّهيّة ۹/۵۱	Pleasurable and delicious things
اصابة الشّهوات ۲/۲۵	Gratification of the appetites
اصابة اللذّات و الشّهوات ۶/۲۵	Carnal pleasure and lust
اصابة المطلوب ۱۴/۳۸	Realization of desire
اصحاب الطّبائع الغليظة ۱۷/۴۲	Gross natures
الاصطلاحيّة ۱۷/۴۳	Conventional
اصلاح الأخلاق ۱۱/۲۷	Reformation of character

الأصول ۸/۲۰	Fundamentals
اصول الفلسفيّة ۶/۷۱	Philosophic principles
الاضطراريّة ۱۵/۴۳	Necessary
اطّراح الألم المؤذى ۲/۲۲	Get rid of pain that hurts
اطّراح بعض الرّذائل ۹/۲۱	Get rid of certain vices
اطّراح الكذب ۱۱/۵۶	Casting away Mendacity
اطلاق الشّهوات ۷/۲۲	Free of appetite
اظهار السّرّ ۱۷/۷۲	Divulging of the secrets
الاعتدال فى الاقتناء ۱۱/۸۳	Medium in regard to acquisition
الاعضاء الرئيسيّة ۱۶/۷۲	Principle parts of body
اغتباط ۱۶/۳۰، ۴/۸۸	Rejoice (Happiness)
الاغتذاء ۱۰/۲۸	Drive
اغتمام ۱۱/۴۴، ۶/۴۹، ۳/۹۵	Dismay
افراط ۱۷/۲۹، ۱۲/۶۳، ۱۷/۸۱	Excess
الأفعال الحسّيّة ۱۱/۱۸	Sensual acts
الأفعال العقليّة ۱۰/۱۸، ۱۰/۸۵	Intellectual acts
الأفعال القبيحة ۱/۵۶	Monstrous things
الاقتناء و الادّخار ۲/۸۳	Acquire and store away
الاقتناء و الاقتباس ۹/۴۷	Acquiring
الاقناع بالحجج و البراهين ۳/۲۹	Persuasion through arguments and proofs

الاكتساب ٩/١٧، ٥/٨٢	Earning
اكتساب بعض الفضائل ٩/٢١	Acquisition of certain virtues
الالتذاذ بالمشتهى ٩/٧٦	Thwarting of enjoyment
الألحان و الغناء ٨/٣٦	Sorrowful music and singing
الألم و الأذى ٣/٣٩، ١/٦٢	Suffering and pain
الألم و المضرّة ٣/٧٠	Pain and mischief
الإماتة ١/٢٧	Mortification
الامراض الرديئة ٦/٧٠	Ailments
الأمر العامّ الكلّى	General and universal fact
الأمور الغامضة البعيدة ١٢/٤٢	Obscure, remote affairs matters
الأنباط ١٤/٤٢	Nabateans
انبساط ٩/٧٤	Cheerfulness
الأنف ١/٧٨	Disdain
الإنفاق ٩/١٧	Expending
الانهماک فى الشّراب ٦/١٧	Habitual drunkenness
إنيّة ٥/٢٤	Individual identity
الأورام الدّمويّة ١٥/٧٢	Bloody clots
الايجاز و الاختصار ١٤/٣٢	Brief and concise
ب	
البحث و النّظر ٣/٩٦	Search and consider
البُخل ٢/١٧، ٥/٥٩	Miserliness

البخيل ٧/٤٨	Miser
البراهين ٣/٢٩	Proofs
بصيرة ٨/٥١	Perspicacity
بُغض ١٣/٤٦	Hate
البغية ٣/١٨	Desire
البلاغة ٦/٤٣	Eloquence
بلانهاية ٩/٩٦	Infinite
البلدى ٤/٥٠	Townsman
البله ١٣/٤٥	Stupidity
بليّة الالف ١/٤١	Bane of familiarity
ت	
التّألم ٩/٦٦	Sense of pain
التّحاسد ١/٥٠	Mutual envy
التّحرّق ١٤/٦٦	Distress
تخيّل ١٢/١٨، ١١/٢٨	Imagination
تداول ٢/٣١	Succession
التذكّر و التيقّظ ٤/٧٩	Mindful and alert
التذلّل و الخضوع ١/٣٦	Mean
التّرؤّس ١٤/٥٦	Domination
التّسفيه و التّرذيل ٤/٥٢	Condemnation and contempt
التشوّق ١٢/٢٩	Passionate desire

التّصوّر العقلى ۶/۹۵	Intellectual thought and Imagination
التّصوّر الفكرى ۶/۸۳	Mental imagination
التّضييق ۱۳/۸۴	Cheeseparing
التّعاضد ۱۶/۸۰، ۸/۸۱	Intellectual assistance
التّعاون ۱۴/۸۰، ۷/۸۱	Cooperation
تعبير ۸/۲۷	Interpretation
تعديل ۳/۲۹	Equilibrate
التّعطّف ۹/۵۰	Sympathy
التّفاضل ۲/۹۴	Advantage
تقبيح ۸/۳۶	Disapproval
التّقتير ۱۳/۸۴	Parsimonious
التّقصير ۱۲/۶۳، ۴/۲۹	Shortcoming, Failure
تقهّر ۸/۲۹	Vanquish
التكبّر و الترؤّس ۱۳/۵۶	Authority
التّلطّف ۱۳/۳۲، ۱۰/۹۵	Gentle
التّلظّى ۱۴/۶۶	Anguish
التّمثيل و الموازنة ۷/۲۲	Representation and balancing
التّمثيل و القياس العقلى ۱۶/۸۵	Dramatization and intellectual analogy
التّمرين ۱۳/۲۲	Train
التّمسّک و التحفّظ ۷/۵۹	Tight-fisted
التّملّک ۱۲/۳۸	Rulership

التّهافت ۱۰/۴۴	Contradicted
التّهجين ۱/۳۵	Abhorrence
التهوّر ۹/۷۴	Recklesness

ج

الجسد ۷/۴۴	Flesh
الجسد المتحلّل الفاسد ۵/۳۰	Dissoluble and corruptible body
الجماع ۷/۱۷، ۱۲/۷۴	Sexual intercourse
الجمال الجسدانى ۱۰/۴۵	Physical beauty
الجنون ۶/۴۰	Madness
الجور و الظّلم ۱۰/۹۱	Injustice and oppression
جوهر ۱۷/۱۶، ۲/۲۸	Nature, Substance
جوهر الحالّ ۱۲/۲۸	Dwelling essence
جوهر سيّال متحلّل ۲/۲۸	Eternal indissoluble substance
الجهل و البله ۱۳/۴۵	Ignorance

ح

حاسد ۱۶/۴۸، ۱۰/۵۲	Envier
الحُبّ ۹/۲۹	Love
حجّت ۳/۲۷	Argument
الحركة الارادية ۱۱/۲۸	Voluntary movement
حُزن ۱۶/۴۱	Sorrow
الحسّ بالمؤذى ۶/۳۷	Element of pain

الحسد ۲/۴۸	Envy
الحسود ۸/۴۸	Envious
حُسن ۳/۱۸	Beauty
حسن المعاش ۱۳/۸۰	Good life
الحکمة ۳/۴۳	Wisdom
الحلاوة ۹/۶۵	Sweetness
الحميّة و الأنفة و النّجدة ۷/۲۹	Fervour, pride and courage
حنق الحاسد و غيظه و بغضه ۱۴/۵۰	The envious man's rage and fury and hatred
الحواسّ ۸/۴۸	Senses
الحيوان غير الناطق ۱/۱۸، ۱۳/۲۴	Irrational beasts
خ	
الخجل و الاستحياء ۶/۵۷	Disgrace and shame
الخسّة و الدناءة ۸/۵۷	Base meanness
الخضوع ۱/۳۶	Humble
الخطاء ۹/۴۰	Error
الخفيّة ۷/۱۸	Secret
الخلود ۱۰/۲۶	Immortality
الخنثون ۴/۳۶	Effeminate
الخوف من الموت ۱۳/۱۷	Fear of death
الخيّر الفاضل ۱۷/۹۴	Righteous and virtuous

الدّعاء ۱۶/۴۱	Praise
دفع الحسد ۸/۱۶	Repelling of envy
دفع العجب ۷/۱۶	Repelling conceit
دفع العشق و الالف ۶/۱۶	Repelling carnal love and familiarity
دفع الغمّ ۱۴/۶۳، ۱۴/۸۵	Repelling of grief
الدّق و الذّبول ۵/۶۳	Consumption and waste
الدّنيائيّة ۱۰/۱۷	Worldly
دواعی الطّباع ۵/۲۵	Calls of nature
ذ	
الذّكر ۱۱/۲۸	Memory
الذّلة و الخساسة و الدناءة و المهانة ۱/۸۲	Vile baseness and mean worthlessness
ذوالحزم ۷/۶۷	The man of prudence
ر	
الرّاحة و اللّذّة ۱۸/۹۴	Ease and pleasure
الرّأی ۳/۱۶	View
الرّأی الهوائی و العقلی ۱۴/۹۴	Passionate and rational opinion
الرّتب و المنازل الدّنيائيّة ۷/۳۱	Worldly Rank and Station
الرّتب ۱۰/۱۷	Ranks
الرّحمة ۹/۹۱	Compassion

رقّة الطّبع ١٠/٤٢	Refinement of nature
الرّقيق الغزل من الشّعر ٨/٣٦	Delicate, amorous poetry
الرّوية و الفكر ٥/٢٥	Deliberation and reflection
ز	
زمّ الطّباع ٢٤/٦	Reining of Natures
زمّ الطّبع ١٥/٢٠	Reining the natural impulses
زمّ الهوى ٥/٣٩، ١١/٨٥	Reining of desire
زمّ الهوى و الشّهوات ٤/٣١	Reining of desire and appetite
زمّ الهوى و قمعه ١١/٨٥	Reining and suppressing desire
زمّ الهوى و منعه ١٣/٧٥	Reining and restraining of passion
س	
السّبب الأعظم ١/٣٣	Chief cause
السّقم ٣/٧٢	Sickness
السّكتة ١٣/٧٢	Apoplexy
السّكر ١٠/٧٢	Drunkenness
السّلامة ٥/٨٦	Immunity
سلوة الأيّام ١٣/٤١	Consolation of time
سوء الهضم ٥/٧٠	Indigestion
السّهو و الغفلة ٤/٧٩	Forgetfullness and absent mindedness
سيّال ١٨/٦٧	Fluid
السّيرة الجائرة ١٢/٩١	Life of wrong doing

السّيرة الرّديئة ٤/٩٢	Evil manner of life
السّيرة الفاضلة ١٢/١٧، ٦/٩١	Virtuous life
ش	
الشّرائع و النّواميس ١١/٩١	Laws and systems
الشّره ٥/١٧، ٣/٤٨، ٥/٧٢	Greed
الشّرير ٤/٤٨	Malicious
الشّريعة المحقّقة ٢/٩٦	Religious law
الشّعور ١٣/٣٣	Awareness
الشّهوات ١٤/٢٢	Lusts
الشّهوات اللّذيذة ١٧/٥١	Pleasurable appetites
الشّهوة ٧/٢٢	Appetite
الشّيء الأفضل الأرجح الأصلح ٣/٨٩	Preferable, nobler and more salutary thing
الشّيء الطّبيعيّ الاضطراريّ ١١/٥٣	Natural Necessary thing
الشّيء المؤذى المماس الملازق ٤/٨٩	Immediate, contiguous and adherent impulse
ص	
الصّفح و الغفران ٥/٩٦	Forgiving and pardon
الصّفراويّة ١٥/٧٢	Bilious swellings
الصّلاة ١٢/٧٩	Ritual prayer
الصّناعات ٤/٨٤	Demonstrations

الصّناعات المُجديه النّافعة ۱۲/۴۲	Useful and profitable arts
صناعه البرهان ۱۷/۸۸	Logical demonstration

ض

ضراوة ۵/۷۲	Voracity
الضّرائب الذّميمة ۱۲/۳۳	Reprehensible habits

ط

الطّباع ۱۲/۲۰	Natures
طباع الانسان ۳/۲۱	Human nature
الطّبائع الرّقيقة ۷/۴۲	Refined natures
الطّبائع الغليظة ۱۷/۴۲	Gross natures
الطّبّ الجسدانی ۲/۲۹	Corporeal physick
الطّبّ الرّوحانی ۲/۲۹	Spiritual physick
الطّبیعیّة الاضطراریّة ۱/۸۴	Natural and necessary
طلب الرُّتب و المنازل الدّنیائیّة ۱۰/۱۷	Quest of wordly rank and station
طول السّهر و سوء الاغتذاء ۱۵/۵۱	Prolonged insomnia and malnutrition
الطّهارة ۶/۷۹	Purity
طیب النّفس ۶/۸۴	Rejoice of the soul

ع

العارف بقدر نفسه ۱۷/۴۷	A man who knows his own worth
العاقل ۴/۲۲	Intelligent man
العالم الجسدانی ۹/۳۰	Physical world

العبث ۸/۱۷	Trifling
العبودیّة ۳/۸۲	Slavery
العجب ۷/۱۶	Conceit
العدل و العفّة ۷/۹۲	Justice and continence
عُذر ۱۷/۶۹	Justification
عرض عقلی ۵/۷۹	Affection of reason
عرض هوائی ۵/۷۹	Accident of passion
العزّ و الجاه و النّباهة ۳/۸۸	Power, position, renown
العشق و الإلف ۱۴/۳۵ = الحبّ	Love
العشّاق للترؤس و التملّک ۱۲/۳۸	Lovers of Domination and Rulership
العصابة ۱۷/۲۶	Sect
عظیم ۱/۲۷	Sublime
العفّة ۹/۹۱	Proper continence
العقل ۱۲/۸۰	Reason
عقلی ۱۴/۸۸	Rational, reasonable
العلم الرّیاضی و الطّبیعی و العلم الالهی ۸/۴۳	Mathematical, physical and metaphysical knowledge
العلوم الاصطلاحیّة ۱۵/۴۳	Necessary sciences
العلوم الاضطراریّة ۱۵/۴۳	Conventional sciences
العلّة الکبری ۱/۳۳	Principal reason
عنصر ۱۸/۶۷	Element

العوارض الرّديّة ۱۴/۵۱ — Evil disposition

عوارض النّفس الرّديّة ۴/۱۶ — Evil disposition of the soul

العوامّ من النّاس ۴/۲۱ — Common run of humanity

عيب ۵/۱۶ — Vice

العيث ۱۰/۹۱ — Mischief

عين العقل ۲/۳۳ — Eye of reason

غ

الغبطة ۱۶/۸۳ — Happiness

الغذاء الّلين و الّلباس الفاخر ۱۷/۸۷ — Delicate food and fine rainment

الغذاء اليابس و الّلباس المتوسّط ۱۶/۸۷ — Rough diet and common place clothes

غرائز ۱۶/۳۵ — Temperaments

الغريب ۵/۵۰ — Stranger

الغضب ۹/۱۶، ۲/۵۵ — Anger

غلبه الهوى ۱۵/۷۶ — Triumphed passion

غلق الكلام ۹/۹۴ — Applying the closure

الغمّ ۴/۱۷ — Grief

الغموم المؤذية المضنية ۱۶/۶۶ — Train of hurtful, wasting griefs

الغير مقموعة ۲/۷۶ — Unrestrained

ف

فاسد ۱/۶۸ — Decay

فاضل ۸/۳۵ — Virtuous man

فاضل عن الكفاف ۱۲/۹۰ — Superfluous to that modest competence

الفدامه ۱۳/۴۵ — Idiotic

فساد الجسد ۸/۹۳ — Corruption of the body

فساد الجسم ۷/۲۸ — Corruption of physic

فساد المزاج ۱۶/۵۱ — Disordered temperament

فضل ۲/۱۶ — Excellence

فضل الإنسي ۱۰/۹۰ — Human advantage

فضل العقل و مدحه ۲/۱۶ — Excellence and praise of reason

الفضيحة ۱۱/۵۷ — Disgraceful

فضيلة ۱۵/۴۶ — Virtue

الفكر ۴/۲۵، ۱۲/۲۹، ۸/۳۰ — Reflection, meditate, thinking

الفكر و الهمّ ۳/۱۷، ۱۰/۶۱ — Anxiety and worry

ق

قمع النّفس الشّهوانيّة ۴/۲۸ — Supress of Appetive soul

قمع الهوى ۳/۱۶، ۱/۷۴ — Passion suppress and restrain

القوانين البرهانيّة ۵/۷۷ — Laws of logic

القياس ۱۴/۳۲ — Analogy

ک

الكبر ۹/۲۹ — Arrogance

الكدّ و التّعب ۱۰/۸۳ — Incessant toil and exhaustion

الكذب ۱/۱۷	Mendacity
الكفاف ۱۵/۸۷، ۱/۵۴	Modest sufficiency
الكون ۱۷/۳۰	Existence
الكون و الفساد ۲/۳۱، ۱۱/۳۰، ۴/۶۵	Generation and corruption
ل	
اللّباقة ۹/۴۵	Elegance
لذاذه العيش و راحته ۷/۵۳	Pleasant and reposeful life
اللّذة ۱۲/۳۶، ۱۴/۳۵	Pleasure
لطافه الذّهن ۱۰/۴۲	Mental subtlety
لقاء المحبوب ۳/۴۱	Meeting with the Beloved
اللّغة ۱۰/۴۳	Lexicography
م	
المالنخوليا ۴/۳۰	Melancholia
مائيّة اللّذة ۲/۳۹	Nature of pleasure
المتخلّي المتألّه ۳/۳۱	Divine Hermit
متزيّدين مترقّين ۷/۴۷	Improving and progressing
متصوّرة ۵/۲۶	Faculty of imagination
المتفلسفة ۱۷/۲۶	Philosophers
متكلّمون ۲/۴۸	Discourse makers
المثرون و المكثرون ۴/۵۱	Wealthy and of great possessions
مجاهدة الهوى ۷/۲۱، ۶/۲۴	Passion fighting

المحبوبات ۱۰/۶۵	Loved ones
المحسود ۱۶/۴۸، ۶/۵۲	Envied
مخالطة ۱۷/۳۰	Association
المخبر المعلّم ۱۴/۵۶	The one to teach and give information
مدح ۲/۱۶	Praise
مذمّة ۸/۵۸	Blame
المذهب ۸/۱۷، ۱۴//۷۷	Ritual
المراتب المرغوب ۷/۵۰	Coveted offices
مزاج الدّماغ ۹/۲۸	Temperament of the brain
مزاج القلب ۸/۲۸	Temperament of the heart
مزاج الكبد ۹/۲۸	Temperament of the liver
المساوى و المحاسن ۹/۴۷	Bad and good qualities
مستحيل ۱۸/۶۷	Changeable
المستريح من الأذى ۲/۹۵	Repose from pain
المستورة ۷/۱۸	Hidden
المشاهدة ۴/۲۷	Seen
مصالح اجسادنا ۱۲/۶۲	Interests of our bodies
مضض الشّهوة ۱۴/۷۵	Appetite rage
مضمحلّ ۱/۶۸	Vanish
المطالب الدّينيّة و الدّنيائيّة ۱/۷۳	Mundane and spiritual matters
المعاقبة ۵/۵۶	Inflicting punishment

معانٍ عقليّة ۱۴/۲۰	Intellectual ideas
معرفة ۱۵/۲۹	Knowledge
مغالبة الهوى و قمع الشهوات ۳/۳۲	Wrestling with the passion and suppressing appetites
مفارقة النّفس للجسد ۱۰/۲۴	Departure of soul from corpus
مفكّرة ۵/۲۶	Faculty of reflection
المكادحة ۱۰/۱۷	Strife
ملكه الارادة ۹/۲۰	Faculty of will
ملكه النّفس ۵/۳۹	Self-control
المنازل الدّنيائيّة ۱۰/۱۷، ۲/۸۵	Worldly Station
منحلّ ۱۸/۶۷	Dissoluble
منع ۱۰/۹۱	Prohibit
مواترة ۱۱/۷۲	Habitual
الموازنة ۷/۲۲	Balancing
المؤثرون للشّهوات ۵/۳۶	Given over to appetite
المؤذية الرّديئة المتلفة ۳/۸۶	Harmful, evil and destructive
الموسومون بالظرف و الأدب ۵/۴۲	Called wits and literary gentlemen

ن

النّجدة ۷/۲۹	Courage
النّجس ۱۱/۷۹	Impurity
ندامةٌ ۱/۵۷	Regret

النّصح للكلّ ۹/۹۱	Universal benevolence
النّظافة و الطّهارة ۶/۷۹	Cleanliness and purity
النّظافة و اللّباقة ۹/۴۵	Cleanliness and Elegance
النّظر ۸/۳۰	Speculation
النّظر المستقيم ۱۵/۸۸	Straight forward reasoning
النّعيم الدّائم ۲/۹۶	Ever lasting bliss
النّفس ۴/۱۶	Soul
النّفس الالهيّة ۱۵/۲۷	Divine soul
النّفس الحسّاسة ۱۰/۳۰	Sentient soul
النّفس الحيوانيّة ۱۶/۲۷	Animal soul
النّفس الرّديّة ۱۰/۳۲	Evil soul
النّفس الشّهوانيّة ۱۷/۲۷، ۸/۲۹، ۶/۷۰، ۹/۷۱	Appetitive soul
النّفس الغضبيّة و الحيوانيّة ۱۶/۲۷	Choleric soul
النّفس الناطقة ۱۵/۲۷، ۷/۷۰	Rational soul
النّفس الناميّة ۱۶/۲۷	Incremental soul
النّفس النباتيّة ۱۶/۲۷	Vegetative soul
النّمو و النّشوء ۱۰/۲۸	Exceed and grow
النّهم ۵/۷۲	Gluttony

و

الوسع و الجهد ۳/۹۶	Capacity and strength
الوسواس ۶/۴۰	Delusion

"*Kitāb al Shuzūk 'alā Jālinūs*" where he rejects several philosophical and medical arguments of Galen(1).

(1) Rāzī, *Kitāb al-Shūkūk 'alā Jālinūs* (Ms. 4573, Malik Library, Tehran).

Prey to depression and Melancholia	الوسواس السّوداوی و المالنخولیا ۴/۳۰
Fondness	الولع ۸/۱۷

ه

Disorder	الهرج ۱۰/۹۱
Pressing and extreme worldly or other - worldly occupations	الهموم الاضطراريّة الدنيائيّة أو دينيّة ۳/۳۶
Diversion and amusement and pleasure	اللّهو و السّرور و اللّذة ۹/۶۲
Passion	الهوی ۳/۱۶، ۱۵/۶۳
Passionate	هوایی ۱۴/۸۸
Physique	هیئة ۱۱/۲۴

The last and twentieth chapter of the book is on the Fear of Death. Rāzī maintains that if man believes that he will pass into a better state after death, his fears of death will then dissipate. Because for those who believe that at death the soul perishes with the body, there will be no fear of death since there will remain nothing to be harmed, and therefore for this group the state in which there is no pain is better than the previous one. But for those who believe that after death there is a life, there is also no need to fear death, because if a man be good and righteous he is sure to attain everlasting bliss. If however a man is doubtful of this truth, he must search and strive to dissipate this doubt. Should he fail in this search God will forgive him, for He requires of no one what is beyond his capacity.

Plato in several places refers to the subject of the fear of death. He states that this fear is not real wisdom, for it is not known whether death which men concider the greatest evil, may in fact be the greatest good(1). In another passage he asks, who knows whether life is not death and death life, and perhaps we are really dead?(2). Ibn Miskawayh,(3) Ibn Sīnā(4), and Ibn Ḥazm(5) have views on the fear of death similar to those of Rāzī, and in all Platonic influence is evident.

Another Platonic concept which has greatly influenced Muslim philo-

(1) Plato, *Apology*, 92 A.

(2) Plato, *Gorgias*, 493 A.

(3) Ibn Miskawayh, *Tahdhib...*, p. 184.

(4) Ibn Sīnā, *Risāla fī daf' al- ghamm min al-mawt*, in "Rasā'il" (Leiden, 1894), p. 54.

(5) Ibn Ḥazm, *Risāla fi alam al mawt wa-ibṭālih*, "Rasā'il", p. 105.

sophers and Ṣūfīs is the view that death is of two kinds, voluntary and natural; whoever brings his soul to a voluntary death, natural death will become life for him(1). It is worthy of note that Rāzī has not been influenced by this concept. Similarly Rāzī does not use mystical concepts in his work. In the article on Rāzī in the *Encyclopedia of Islam*, it is stated that there were connections between Rāzī and the mystic al-Ḥallāj. This statement is based on one passage in the *Kashf al-Mahjūb*(2) and seems to have been the result of a confusion between two persons of the same name. This fact becomes evident from another passage in the same book(3).

In this brief treatment it has become apparent that Rāzī was greatly influenced by Plato and Galen. The influence of the former was through the commentaries and summaries of the latter. Rāzī's contact with Galen was first medical and then philosophical. However, Rāzī preserved to a great extent his independence of thought and with his powerful mind gave new form to the ideas of his masters. The fact that he did not remain a blind follower but kept his critical detachment is best illustrated by his

(1) Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Risālat al-ḥayāt* in "Thalāth Rasā'il" (Demascus, 1951), p. 66. He attributes this concept to Plato but Ibn Miskawayh, *op, cit.*, p. 185 and Ibn Sīnā, *op, cit.*, p. 52 attribute it simply to philosophers, *ḥukamā'*. See also the *Diwān* of Ḥallāj, p. 33; and the *Diwān* of Sanā'ī (Tehran. 1336), p. 27.

(2) al-Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb* (Tehran 1336, Solar, offset from the edition of Jukovsky), p. 190.

(3) *Ibid.*, p. 57: "There was a shaykh among the Ṣūfī seekers of truth, who used to live in Fārs, and he was called Muḥammad-i Zakariyyā; he never wore the Ṣūfī garment."

passionate representation, and his main emphasis is that passion blinds man. Plato's statement that the lover is blinded about the beloved(1) further illustrates this argument(2). This concept is also found in Islamic Traditions and in Arabic and Persian literature(3).

Chapter nineteen is on Virtuous Conduct. According to Rāzī this is the path that has been followed by the great philosophers in their lives. In chapter two of his book Rāzī had already mentioned that philosophers are striving to overcome passion and to keep it under control(4). Also in *al-Sira ol-Falsafiyya* he gives an account of the conduct of the true philsopher(5). Râzī accepts the definition that philosophy means striving to resemble God in as far as the capacity of man permits, in order to gain eternal happiness(6). The influences of Plato and Galen are evident since the first says that we ought to fly away from earth to heaven as quickly as we can; and to fly away means to become like God(7). The second has stated that the wise man is he who resembles God(8).

(1) Plato, *Laws,* 731 E.

(2) al-Fārābī' *Talkhīṣ...*, p. 26.

(3) For example: "The love of a thing blinds and deafens"; Wensinck, A. J., *Concordance et indices de la Tradition Musulmane* (Leiden, 1936), Vol. 1,p. 409. The same ḥadīth occurs in the *Mathnavī*, see Forouzanfar, B., *Aḥādīth-i Mathnāvī* (Tehran, 1334 Solar), p. 25.

(4) *Opera Philosophica,* p. 26.

(5) *Opera Philosophica,* pp. 97-111. The same subject is discussed by al - Fārābī, *Taḥṣīl al Sa'ādah,* in Rasā'il (Hydarabad, 1345), p. 45.

(6) *Opera Philosophica,* p. 108.

(7) Plato, *Theaetetus,* 176 B.

(8) Galen, *On the Passions...*, p. 34.

Rāzī cites Socrates as the perfect example of a true philosopher. In this connection he uses the attributes *al-mutakhalli* and *al-muta'allih* for Soc - rates(1). The first term is used by al-Qifṭī and it is defined asa person who has been freed from the pleasures of the mortal world(2). The second attribute is described by Naṣir-i-Khusraw as "becoming God" *Khudā shavanda*(3). Due to his great piety and martyrdom Socrates has become an example of the perfect conduct which a philosopher must adopt. Both Plato(4) and Galen(5) praise Socrates for his piety and perfect conduct.

Among Muslim philosophers, al-Kindī has written three books on the virtues, on the sayings, and on the death of Socrates respectively(6). Mub - ashshir Ibn Fātik uses the word pious "*al- zāhid*" in the title of the chapter of his book which concerns Socrates(7). The legend that Socrates lived in a barrel, which symbolises his extreme piety, has been mentioned in Muslim sources(8). And Abū al-Ḥasan-i-Shushtarī, the seventh century mystic, in one of his odes alludes to this legend(9).

(1) *Opera Philosophica,* p. 31.

(2) Ibn al-Qifṭī, *Tā'rīkh al-ḥukamā'* (Leipzig, 1903), p. 197.

(3) Nāṣir-i-Khusraw, *Jāmi' al-ḥikmatayn* (Tehran, 1332 Solar), p. 99.

(4) al-Fārābī, *Falsafat Aflāṭūn* p. 19.

(5) Mukhtaṣar min Kitāb al Akhlāq li-Jālīnūs p. 36.

(6) McCarthy, R. J., *op. cit.*, p. 32.

(7) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 82.

(8) Ibn al Qifṭī, *op. cit.*, p. 197; Mubashshir Ibn Fātik, p. 121. This legend is attributed by Ḥāfiẓ of Shīrāz to Plato. *Dīwān,* ed. by Qazwīnī and Ghanī (Tehran), p. 178.

(9) al-Shūshtarī, *Diwān* (Alexandria, 1960), p. 47. See also Massignon , "Le Divan d'al-Hallaj," *Journal Asiatique* (janvier-mars 1931), p. 137.

As for his views on savings, that is the putting away of a certain amount of money for cases of emergency, he again recommends moderation.

The concept of moderation is frequently used by Rāzī and as pointed out previously, he recognizes that the goal of both bodily and spiritual physics is to harmonize the faculties of the three kinds of soul through moderation(1). In this connection also Rāzī is influenced by the masters of philosophy. Plato considers that excess of a virtue is a vice(2). According to Aristotle, as the human organism is at its best in moderation of food and drink and both excess and deficiency cause illness, so does the quality of virtues decay through lack of moderation(3) Galen states that as the harmony of the members of the body causes physical beauty, so the harmony of souls causes spiritual beauty(4). Furthermore, he quotes the saying "moderation is best"(5).

Among Muslim sources al-Kindī(6), al-Fārābī(7), Ibn Miskawayh(8). and others(9) have emphasized the importance of moderation. Also there are

(1) See chapter two.

(2) al-Fārābī, *op. cit.*, p. 10.

(3) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 211.

(4) Mukhtaṣar min Kitāb al Aklāq li-Jālīnūs, p. 34.

(5) Galen, *On the passions...*, p. 34.

(6) al- Kindī, *Fī ḥudūd al-ashyā' wa-rusūmihā*, in "Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya" (Cairo, 1364 A.H.), Vol. 1, p. 179.

(7) al-Fārābi, *Fuṣūl al-Madani* (Cambridge, 1961), p. 113 (Arabic section).

(8) Ibn Miskawayh, *Risāla fī māhīyat al 'adl* (Leiden, 1964), p. 19.

(9) Nāṣir-Khusraw uses the word "I'tidāl" in connection with "'Adl", *Diwān*, p. 136, 140. The Platonic influence is evident here, see al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 224.

many examples of this in the Islamic Traditions and in Arabic and Persian Literature(1).

Chapter eighteen is on the Search for Worldly Rank and Status. Rāzī bases this chapter on what he has previously stated about reason and passion, pleasure and envy. He states that in order to achieve worldly rank and status, passion leads man to a suffering that is much more than the pleasure which can possibly be achieved. Further, when the sought-after stage of pleasure is achieved, the feeling of pleasure derived from that stage soon vanishes and there is a return to the previous, less pleasurable state. Then man is led to seek constantly a higher stage.

Galen in his works stressed the fact that man is never satisfied by an existing status and constantly strives for a higher position(2). In this context the well-known poem of Sa'dī comes to mind which says that the King who dominates one continent is not satisfied and seeks to dominate another(3).

Further in this context Rāzī states that passion appears in the semblance of reason and man is misled into thinking that his reason is guiding him. Rāzī then describes in brief the differences between reasoned and

(1) For example: "The religion of God lies between exaggeration and diminusion." Ibn Qutayba, *Uyūn al-Akhbār* (Dār al Kutub, Cairo), Vol. 7,p. 327. Also in Arabic poetry: "The gossip talkers asked me how I loved her, I replied: between exaggerarion and diminution." Al-Hamadhānī, *Takmilat Tārikh al-Ṭabari* (Beirut, 1961), p. 229. Nāsir-Khusraw says: "Do not debase yourself, nor become vain but keep to the path of religion, O wise man! A beliver lives neither in exaggeration nor in diminution." *Diwān*, p. 410.

(2) Galen, *On the Passions...*, p. 62.

(3) Sa'dī, *Gulistān*, p. 21.

Chapter nine is on Lying. According to Rāzī lying is another evil disposition caused by passion, and nothing results from it for the liar but worry, pain and regret. However he admits the use of falsehood at a tie when the life of a man might be saved by it. To explain this possibility further he gives an example which is reminiscent of Sa'dī's story about the King who praised one minister for having saved the life of an innocent man with a lie and blamed another minister for nearly causing the man's death by telling the truth. The Persian saying that a well-meaning lie is better than a mischief-stirring truth is used by Sa'dī in this connection(1).

Ḥamīd al-Dīn Kirmānī refutes Rāzī by arguing that lying is harmful to the soul. He states that if Rāzī knew that lying is harmful for the soul he would not have permitted the utterance of any falshood(2). On the concept of the permissibility of lying for certain groups of people Plato states that the rulers of the state should have the privilege of lying for the public good(3).

Chapters ten to sixteen are on the following subjects respectively: on Miserliness; on Excessive and Harmful Anxiety and Worry; on Grief; on Greed; on Drunkenness; on Sexual Intercourse; on Excessive Fondness, Trifling and Ritual. These chapters will not be dealt with in detail here and it suffices to say that Rāzī considers several of the above dispositions such as miserliness and greed as evil. For several others he recommends moderation, such as for drinking and sexual intercourse. If the disposition for which he recommends moderation should be used excessively or deficiently, with *"Ifrāṭ"* or *"Taqṣīr"*, it would become evil.

(1) Sa'dī, *op. cit.*, p. 17.
(2) *Opera philosophica*, p. 59.
(3) Plato, *Republic*, 389 B.

As is usual in his method of dealing with these dispositions, here again Rāzī distinguishes between the domains of passion and of reason. He indicates the attitude of each one of the three kinds of soul so as to establish moderation and to avoid excess and deficiency. The views of Rāzī in terms of making these dispositions strong or weak in human beings are similar to the views of Plato and Galen. For example, in connection with the casting away of grief, Plato says that the fruit of wisdom is not to grieve over worldly losses(1). Galen in this connection has a similar statement(2). Rāzī says that since this worldly life is not permanent and all things are subject to decay, wise men should not grieve over what they lose. Another example is that of drinking. Plato says that if moderation be followed according to the laws, drinking could be beneficient, but that excess would make it harmful(3). Rāzī holds a similar view and futher explains and describes when drinking is permissible and when it is not.

Chapter seventeen is on Earning, Acquiring, and spending. Rāzī's view on earning is that it should be equal to expenditure and saving. This view has held the attention of Muslim philosophers. For example Abū al-Ḥasan al-'Āmirī mentions Rāzī only once in his work, and that is when he refers to the view in question(4). On the nature of earning Rāzī emphasises moderation and rejects both excess and deficiency because the former would lead to incessant labour and the latter would lead to baseness and worthlessness.

(1) al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 118.
(2) Galen, *op. cit.*, p. 60.
(3) al-Fārābī, *Talkīs Nawāmīes Aflāṭūn* (Compendium Legum Platonis) ed. F. Gabrieli (London, 1952), p. 8 (Arabic text).
(4) al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 92.

Chapter six is on Conceit. Rāzī attributes this disposition to the fact that man believes himself to be higher than he really is. The remedy prescribed for this by Rāzī is the same as that described in chapter four; that is, the choice of a wise man to distinguish between virtue and vice. Rāzī maintains that man should neither believe himself higher nor lower, than he really is; rather he should know himself at his true level.

A similar definition of conceit occurs in Galen according to Mubashshir Ibn Fātik (d. 668)(1). Also Galen stresses that the solution of conceit is knowledge of the self and he calls this *al-Ḥikma al-ʿUẓmā* "The Great Knowledge" (2). He further states that in his youth he did not appreciate the importance of the dictum "know thyself", but later in life he realized that only the wisest men could know themselves with accuracy(3).

This knowledge of self has been emphasized. in both Arabic and Persian literature(4)

Chapter seven is on Envy, which according to Rāzī results from a combination of miserliness and greed in the soul. He considers that the main cause for this is that man follows passion and ignores reason. He states that he who takes pleasure in the injuries of others and resents their advantage is an evil man.

Galen equally considers envy as the worst of evils, and states that all

(1) Mubashshir Ibn Fātik, *Mukhtār al-Ḥikam* (Madrid, 1958), p. 295.

(2) *Ibid.*, p. 295

(3) Galen, *On the Passions...*, p. 29.

(4) For example, attributed to Ali is the saying: "Whoever knows himself, knows his Lord". Madanī, *Talkhīṣ al-Riyāḍ* (Tehran, 1381 A.H.) p. 35. Nāṣir-i-Khusraw says: "Since you do not know your own soul, whence do you know your creator?" *Dīwān*, p. 414.

grief is disease, but that envy is the worst grief (1). It is probable that the influence of such thinking has led to the concept of envy as an incurable disease in Arabic and Persian literature(2).

Chapter eight is on Anger. Rāzī considers that anger is a means for taking revenge on harmful beings, but if this disposition be used to such an excess that reason be lost, the injury will be greater for the one angered than for the object of the anger. As an example Rāzī refers to Galen who said about his mother that in times of excessive anger she would bite at the padlock if she could not open it. The above reference to Galen's mother is probably derived from two different passages which occur in Galen's "*On the Passions of the Soul.*" In one passage he says that his mother was very prone to anger, so much so that sometimes she bit her servants(3). and in another passage he refers to a man, who impatiently tried to open a door and when it did not work as he wished would bite the key, kick the door, blaspheme, and glare wildly like a madman(4).

Rāzī further states that there is no great difference between a man who in a state of anger loses his reason and a madman. Galen on the same subject says that the man in anger who casts away reason, which is a special gift to man from God, becomes like a wild animal rather that a man(5).

(1) Galen, *op. cit.*, p. 53.

(2) For example: "Envy is an incurable disease." Maydānī, *Majmaʿ al-amthāl* (Cairo, 1349) V. 1, p. 211. Saʿdī says that "envy is an ill from which man can be saved only by death". *Gulistān*, p. 25.

(3) Galen, *op. cit.*, p. 57.

(4) Galen, *op. cit.*, p. 38. Also Ibn Miskawayh gives as an example of anger biting at a lock. *Tahdhīb...*, p. 178.

(5) Galen, *op. cit.*, p. 43.

for pleasure and the beloved seeks the lover for profit(1). Several other Islamic sources express contempt of love and attribute this contempt to Greek philosophy; for example, Abū al - Ḥasan al - Daylamī, a fourth century A. H. scholar, relates that Aristotle said to one of his pupils that love brings the man to disquieting grief, continuous sleeplessness, hopeless passion and sadness and destruction of mind (2). The same author relates from Furus that love is scarce in the cities of Greece because their men are occupied with medi - cine and philosophy (3).

On the concept of pleasure Rāzī states that those who have not bene-fited from intellectual exercise think that pleasure is pure and not mixed with pain; this however is not true; there cannot in fact be any pleasure except in proportion to a prior pain, that of departing from the state of nature. He therefore defines pleasure as simply the restoration of the condi-tion which was expelled by the elements of pain, while passing from one's actual state until one returns to the state formerly experienced. Rāzī wrote a separate treatise on pleasure but this has been lost(4). Nāṣir-i-Khusraw (d. 481), the Persian poet, philosopher and Ismā'īlī propagandist, in his "*Zād al-Musāfirīn*" gives a detailed account of Rāzī's concept of pleasure

(1) Arberry, A. J., "Nicomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17 (1955) p. 4. Also, Aristotle, *Ethica Eudemiana*, 1243 B 15.

(2) Daylamī, Abū al-Ḥasan, *'Atf al-alif al-ma'lūf 'alā al-lām al-ma'ṭūf* (Cairo, 1962) p. 30.

(3) *Ibid.*, p. 172. The form of this name is uncertain. It is probably Gūrus, as in Ibn Abī Uṣaybi'ah p. 39, Ibn al-Qifṭī p. 94: or Paulus (Fūlus), as in Ibn al-Nadīm, p. 407, Ibn al-Qifṭī. p. 95.

(4) Bīrūnī, Abū-Rayḥān, *op. cit.*, no. 64, and Ibn Abī 'Uṣaybi'ah, *op. cit.*, p 422.

and refutes it(1). The influence of Plato and Galen is evident; Plato in the "*Philebus*" (2) gives an identical definition of pleasure, also Galen in his *Epitome of the Timaeus of Plato*(3) examines this concept of pleasure and pain in detail. Abū al-Ḥasan 'Āmirī (d. 381), where he explains different views of the concept of pleasure, attributes the above-stated argument to Plato, Galen and Gregorius(4).

Among Muslim scholars Ibn Miskawayh expounds an identical argu-ment on the nature of pleasure and pain (5). But Abū al-Ḥasan Ṭabarī maintains that there has been a misinterpretation of the idea of Plato on this matter (6). The majority of Muslim philosophers rejected the exposition of Rāzī on this subject. One of the oldest sources to mention the concept of Rāzī is Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn Nawbakht, last half of the fourth century, in his "*Kitāb al-Yāqūt*", and the commentator of the text, Ḥasan ibn Yūsuf Ibn Muṭahhar, known as 'Allāma-i-Ḥillī (d. 726), the great Ithnā-'Asharī theologian, rejects in detail this argument of Rāzī(7).

(1) Nāṣir-i-Khusraw, *Zād al-Musāfirīn* (Berlin, 1341 A.H.) p. 231. The date (452 or 453) given for Nāṣir's death in the *Encyclopedia of Islam* seems inacurate because in the *Dīwān* (p. 173) he gives the date of his birth as 394 and in two other poems' *Dīwān* p. 281, 287, he mentious that he is 62 years old, therefore alive in 456; further he is supposed to have finished *Jāmi' al-Ḥikmatayn* in 462.

(2) Plato, *Philebus*, 42 cd.

(3) Galen, *Galeni Compendium Timaei*, p. 19.

(4) al-'Āmirī, Abū al-Ḥasan, *Al-Sa'āda wal-Is'ād* (Wiesbaden, 1957-58) p. 50.

(5) Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 46.

(6) Al-Ṭabarī, Abū al-Ḥasan, *op. cit.*, p. 104.

(7) 'Allāma-i-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf, *Anwār al-Malakūt fī sharḥ al-Yāqūt* (Tehran, 1338 A.H. Solar) p. 140.

The third chapter of the book is a brief summary of the evil disposition of the soul, to be discussed in detail later on.

The fourth chapter is entitled "Of how a man may discover his own vices." This is according to Rāzī the summary of a treatise of Galen which bore an identical title. Briefly it is stated that man loves himself and is therefore unable to distinguish his own vices. He therefore should rely on a wise and trustworthy friend to tell him the truth and to show him his faults. A detailed account of this wise man, his qualities and requirements is found in Galen's *"On the passions of the Soul."*(1)

This concept of Galen was rejected by some Islamic scholars. For example Ibn Miskawayh (d. 421) states that a man should himself discover his own vices and should not rely on what Galen suggested in this connection(2). Towards the end of this chapter Rāzī mentions the treatise by Galen entitled *"Good Men Profit by Their Enemies."* It seems that this treatise was well known among Muslim scholars since Ibn Miskawayh mentioned this work and also accepted its arguments(3). The theme entered Arabic and Persian literature in the form of proverbs and sayings(4).

The author of the article *Akhlāq* in the *Encyclopaedia of Islam* states that the two above-mentioned treatises are identical with the second and

(1) Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, p. 32-33.

(2) Ibn Miskawayh, *Tahdhib al-Akhlāq* (Beirut, 1961) p. 166.

(3) *Ibid.*, p. 167.

(4) For example: an Arab poet says: "It may happen that one can benefit from his enemy as poison sometimes can be a cure." (Unfortunately the *Source* was not available for bibliographical data.) Also Sa'dī (d. 690 A.H.) says: "Where is the shameless unpure foe to show me my faults?" *Gulistān* (Tehran, 1310 A.H. Solar) p. 130.

third parts of Galen's *"On Moral Character"*(1). However it should be noted that Ibn Abī Uṣaybi'a when listing the works of Galen mentions *"On Moral Character"* as comprising four parts and besides that mentions these two treatises(2).

Chapter five is on carnal love and familiarity, with a summary account of pleasure. According to Rāzī men as regards love fall into two main groups. The first are those of lofty purpose and soul who by temperament and also by the nature of their responsibilities do not encounter this calamity. The second group are men of effeminate nature and pleasure-loving. These cannot escape easily from this affliction. Rāzī states that although Greek philosophers were men of refined nature and subtle mind yet "love" was not frequently detected among them because they spent their time in study and other beneficial arts. Rāzī here is influenced by the traditions encountered among Muslims concerning the contempt of love by Greek philosophers. It is related from Socrates that love is madness and bears different colours(3), and from Plato, that love is of two kinds, divine and human, the first being a virtue and the second a vice(4); and from Aristotle that carnal love is not lasting because the lover wants the beloved

(1) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. ed., vol. I, p. 327.

(2) Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā* (Beirut, 1965) p. 147.

(3) al-Sarrāj, Ja'far Ibn Aḥmad, *Maṣāri' al-'Ushshāq* (Beirut, 1958) vol. I, p. 15.

(4) al-Fārābī, Abū Naṣr, *Falsafat Aflāṭūn* (De Platonis Philosophia) ed. F. Rosenthal and R. Walzer (London 1943) p. 15.

virtues to reason and all vices to passion. The word "*Hawā*" (passion) is found in the Qur'ān(1), but it is not used as the opposite of reason in any context. However, commentators and lexicographers have sometimes placed the word "reason" in opposition to the Quranic usage of *Hawā*(2). In both Arabic and Persian we have ample evidence of the Reason-Passion opposition(3). It should be noted that Rāzī uses the word *Hawā* more than any other Muslim moral philosopher, and for the destruction and weakening of passion he makes use of the following words: *qam'* (suppressing), *rad'* (restraining), *mughālabah* (overcoming), *Zamm* (reining) (4). This last word misled Ibn al-Jawzī in his "*Spiritual Physic*" becuse he spelled the word *dhamm*, which means condemnation(5), and he also wrote a book entitled "*Dhamm al-Hawā*" where he repeated the same mistake(6).

Rāzī in this chapter mentions the three kinds of Platonic soul: first the rational and divine, second the irascible and animal, and third the vegetative, incremental and appetitive(7). Rāzī considers that all things belonging to passion make the first soul, that is the rational and the divine,

(1) Sūrat al Qaṣaṣ/50; Sūrat al Nāzi'āt/40.

(2) Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, "*Hawā*".

(3) For example Ibn Durayd (d. 321 A.H.) says: "Passion is the destruction of reason. He whose reason can prevail over his passion is saved". al-Khaṭib al-Tabrīzī, *Sharḥ Maqṣūrat Ibn Durayd* (Damascus, 1380 A.H.) p. 191. Also Nāṣir-i-Khusraw says: "If you have given the bridle of reason to the hand of passion, you will be like a useless horse bridleless and wild". *Dīwān* (Tehran, 1307 A.H. solar) p. 392.

(4) *Opera Philosophica*, p. 20, 32, 31.

(5) Ibn al-Jawzī, *op. cit.*, p. 5.

(6) Published in Cairo 1962.

(7) *Opera Philosophica*, p. 27.

weak, and add to the strength of the two others. Man must therefore with the help of both spiritual and bodily medicine harmonize the action of the three kinds of soul so that they do not fail nor overdo what is expected of them. The above stated Platonic concept is treated in the "*Republic*" (1), the "*Timaeus*" (2), and other works of Plato. Rāzī was probably influenced by the *Timaeus* because according to both al-Bīrūnī and Ibn al-Nadīm, Rāzī wrote a commentary on this work(3). Of the works of Galen the "*Epitome of the Timaeus of Plato*"(4) and "*On Moral Character*" (5) both contain this concept of three kinds of soul in detail. It is known that the Arabic translations of both these works were at the disposal of Muslim philosophers at the time of Rāzī.

Ḥamid ad-Dīn Kirmānī in his refutation of the "*Spiritual Physic*"(6) attacked this conception on the basis of Aristotelian theories, because Aristotle in his "*De Anima*" argued that there is no evidence that the parts of the soul can be limited to three (7). His commentators further developed this argument. For example Themistius maintained that the parts of the soul are so numerous that it is impossible to count them(8).

(1) Plato, *Republic*, 504 A.

(2) Plato, *Timaeus*, 89 E.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 418. Also al-Bīrūnī, no. 107.

(4) Galen, *Galeni Compendium Timaei...* p. 33.

(5) "Mukhtaṣar min kitāb al-Akhlāq li Jālinūs", p. 27.

(6) *Opera Philosophica*, p. 28 n.

(7) Aristotle, *Kitāb al-Nafs* (trans. F. al-Ahwānī, Cairo, 1962) p. 121. Also: Aristotle, *De Anima in works of Aristotle* (Oxford, 1925) 432 A25.

(8) Lyons, M. C., "An Arabic Translation of the Commentary of Themistius" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, part 3, (1955) p. 426.

Ismā'īlīs, because Rāzī attributed to reason such things as theologians would attribute to the *Ta'līm* (teaching) of the Prophet[1]. However more opposition came from the Ismā'īli theologians on two grounds, namely those of *Nubuwwa* and *Imāma*[2], since they believed that knowledge of the divine was not through reason but through the teaching of the *Imām*[3].

Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322), a native of the same city of Rayy and a contemporary of Rāzī, who was an Ismā'īlī *dā'ī*[4], held discussions with Rāzī on various philosophical and theological topics, the most important of which was the question of prophecy. An account of this discussion is given in Abū Ḥātim's *"A'lām al-Nubuwwa"* [5] *(The Signs of Prophecy)*. About a century later Ḥamid al-Dīn Kirmānī (d. after 411) who was known among Ismā'īlīs as Ḥujjat al-Irāqayn, supplemented the work of Abū Ḥātim with his *"al-Aqwāl al Dhahabiya" (Golden Words)* in which he refuted the *"Spiritual*

(1) al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd* (ms. Add. 3651, Cambridge) University p. 184. Also al-shahrastānī, *Nihāyat al-Aqdām fi 'Ilm al-Kalām* (Oxford 1931, rep. 1963) p. 426. Also in Jewish theology, for exemple al-Fayyūmī, *al-Amānāt wa l-I'tiqādāt* (Leiden, 1880) p. 199.

(2) For the similarity between "Nubuwwa" and "Imāma" as considered by the Shī'ites see: Ibn Bābawayh, *Kamāl al-Dīn wa-Tamām al-Ni'mah* (Heidelberg, 1930) p. 3 and al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Shāfi* (Qazwin, lithogr. 1301) p. 59.

(3) al-Ghazzālī, *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyah* (Cairo, 1383 A H.) p. 17. Also Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Jāmi'al-Tawārikh* (Tehran, 1337 AH. Solar) p. 13.

(4) Ivanow, W., *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 26.

(5) Parts of this were published by P. Kraus in *Orientalia* vol. V (1936) p. 38 ff. Also in *Opera Philosophica*, p. 295 ff. A microfilm (no. 1122) of the complete work is available in the Tehran University Central Library Manuscript Department.

Physic" of Rāzī[1].

On the concept of the sufficiency and superiority of reason Ibn al-Rāwandī (d. 298), a contemporary of Rāzī, took an even firmer stand. He rejected prophecy in his *"Kitāb al-Zumurrud" (The Book of the Emerald)*. This book was later refuted by the Ismā'īlī *dā'ī*, al-Mu'ayyad fil-Dīn Shīrāzī (d. 470), in a work called *"Al-Majālis al-Mu'ayyadiyya"*[2]. Thus both Rāzī and Ibn al-Rāwandī, because of their reliance on reason, were accused of heresy and were attacked similarly. According to Ibn al-Nadīm in *al-Fihrist*, Abū 'Abdellāh Ibn al-Ju'al had written two books called *"Naqḍ Kalām al-Rāwandī"* and *"Naqḍ Kalām al-Rāzī"* [3]. But in spite of serious opposition to this upholding of reason against *Nubuwwa* and *Imāma*, the notion of the superiority of reason remained, and a hundred years later we find it in Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, who addressed those who were expecting the rise of an *Imām* by saying that there is no *Imām* but reason[4].

The second chapter treats of the Suppression of Passion and gives a summary of the views of Plato. Here Rāzī opposes passion to reason and describes the characteristics of both. All through this book whenever mention is made of vices such as anger, greed and envy, etc., Rāzī attributes them to passion and maintains that through reason man should control and defeat all passions. The influence of both Plato[5] and Galen[6] is evident in setting reason and passion as opposites and in attributing all virtues to reason and all

(1) Ivanow, W. *Ismaili Literature*, p. 42.

(2) Ibid., p. 56.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 248.

(4) Al-Ma'arrī, Abū al-'Alā', *Luzūm mā lā Yalzam* (Cairo, 1343 A.H.) vol. I, p. 175.

(5) Plato, *Republic* 440 e.

(6) Galen, *op. cit.*, p. 28.

soul and their diagnosis. The *Spiritual Physic* was published for the first time in 1939 by Paul Kraus in his *Opera Philosophica*(1) *(Rasā'il Falsafiyya)* and was translated into English by A. J. Arberry in 1950(2).

Rāzī wrote the *Spiritual Physic* at the request of Manṣūr ibn Isḥāq, governor of Rayy 290-296 A.H.(3) This is the same person for whom Rāzī had written his *"Kitāb al-Manṣūri" (Liber Almansoris)* named after him. In his introduction to the *Spiritual Physic*, he writes that this book is a companion and parallel to the *Kitāb al-Manṣūri*, the purpose of which was to study bodily physic (4). It should be noted that before Rāzī, al-Kindī had written a treatise on "Spiritual Physic" which is apparently lost(5). After Rāzī the use of this title became more frequent. For example, Ibn al-Jawzī (d. 597) wrote a book bearing the same title and borrowed headings of nineteen of the twenty chapters in Rāzī's work(6). Also he began his book similarly to Rāzī's, in praise of reason and condemnation of passion. 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī (d. 816) in his *al-Ta'rifāt (Definitions)* defined both *al-Ṭibb al-Rūḥānī* and *al-Ṭabib al-Rūḥānī*(7).

(1) Kraus, Paul, ed., *Opera Philosophica* (Cairo, 1939). It should be noted that an earlier mss written in 636 is in the possession A.A. Mahdavī and its microfilm no. 1559 is available in the Tehran University Central Library.

(2) al-Rāzī, *The Spiritual Physic of Rhazes*, trans. by A. J. Arberry (London, 1950).

(3) Yāqūt, *Mu'jam al-Buldān* (Leipzig, 1867) v. 2, p. 901.

(4) *Opera Philosophica*, p. 15.

(5) McCarthy, R. J., *al-Taṣānīf al-Mansūbah ilā Faylasūf al-'Arab al-Kindī* (Baghdad, 1962) p. 43.

(6) Ibn al-Jawzī, *al-Ṭibb al-Rūḥānī* (Damascus, 1348 A.H.) p.5.

(7) al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, *al-Ta'rifāt* (Cairo, 1357 A.H.) p.

Rāzī, in his *Spiritual Physic* like all his other philosophical writings, was influenced by Plato and Galen. This fact led to severe criticism by the Muslim philosophers who followed Aristotelian ideas. For example Ṣā'id al-Andalusī (d. 462) accused Rāzī of dualism, maintaining that in his *al-'Ilm al-Ilāhī (Metaphysical Knowledge)* and *al-Ṭibb al-Rūḥānī* he opposed Aristotle(1).

Rāzī had at his disposal Arabic translations, commentaries and summaries of the works of Plato and Galen. Of the works of Galen Rāzī mentions two treatises, *"Fī Ta'arruf al-Rajul 'Uyūb Nafsih" (How a man may discover his own Vices)* and *"Fī anna l-akhyār yantafi'ūna bi-a'dā'ihim" (Good men profit by their enemies)*(2). It is probable that he had read an Arabic translation of *"The Epitome of the Timaeus of Plato"* by Galen (3) and also his *"On Moral Character"* translated into Arabic by Ḥunain Ibn Isḥāq(4). Also some of the incidents attributed by Rāzī to Galen are to be found in Galen's *"On The Passions of the Soul"*(5).

Rāzī has divided the *"Spiritual Physic"* into twenty chapters. The first chapter is devoted to the superiority of reason and he concludes that reason is the greatest gift of God to man, that it should not be brought down from its eminent place to lower spheres and that it should be the sole guide to human conduct. This idea of the superiority of reason, more than any other, led to the condemnation of Rāzī by Muslim theologians, especially the

(1) Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-'Umam* (Beirut, 1912) P. 33.

(2) *Opera Philosophica*, p. 35.

(3) Galen, *Galeni Compendium Timaei Platonis*, ed. P. Kraus and R. Walzer (London, 1951).

(4) A. Summary of this was published under the title "Mukhtaṣar min Kitāb al-Akhlāq li-Jālīnūs" by P. Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Ejypt*, vol. V/l (1937) pp. 1-51 (Arabic section).

(5) Galen, *On the passions and errors of the soul* (Ohio, 1963) p. 43, 60, 62.

The "SPIRITUAL PHYSIC" OF RĀZĪ

Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā Rāzī (Rhazes), d. 320 A.H./932 A. D., is most famous as a physician. Concerning his authority on medicine it suffices here to say that most of his books were translated into Latin during the Middle Ages and for a long time remained in use in the medical schools of Europe(1).

What we are concerned with here is Rāzī as a philosopher. The commonly held view among physicians was that excellence could be reached through knowledge of both medicine and philosophy. Hippocrates was

(1) For more details see:

Freind, J.: *The History of Physic from the Time of Galen to the Beginning of the Sixteenth Century* (2 vols., London, 1726-1727) v. 2, p. 48 ff.

Withington, E.T.: *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) p. 145 ff.

Neuburger, M.: *History of Medicine*, trans. E. playfair (2 vols., London, 1910) vol. I, p. 260 ff.

Browne, E.G.: *Arabian Medicine* (Cambridge University Press, 1921) p. 44 ff.

Campbell, D.: *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 vols., London, 1926) p. 65 ff.

Elgood, C.A.: *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) p. 184 ff.

Carmody, F.J.: *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California press, 1956) p. 132 ff.

Castiglioni, A.A.: *A History of Medicine*, trans. E. B. Krumbhaar (New York) 1958) p. 267 ff.

mentioned as the perfect example of the physician and philosopher(1). Also to Galen was attributed a work called *Fi ann al ṭabīb-al-fāḍil yajibu an yakūna Faylasūfā*. (The Excellent Physician must necessarily be a philosopher)(2). Similarly to achieve this end most physicians included chapters on philosophy at the beginning of their medical works; for example, Abu'l-Ḥasan-i Ṭabarī, a fourth century A. H. physician, in his "*al-Mu'ālajāt al-Buqrāṭiyya*" (Hippocratical treatments) gives some elementary notions of philosophy and declares that a physician without a certain knowledge of philosophy is not reliable(3). It is therefore not surprising that beside the many medical works of Rāzī we find about eighty books and treatises on philosophy, as listed by Birūnī in the *Fihrist*(4).

Moral philosophy was a part of philosophy or medicine because Muslim philosophers considered moral philosophy as a branch of practical philosophy(5), and also in their opinion, medicine was divided into bodily medicine and spiritual medicine(6). Thus Rāzī who was both a physician and philosopher gave thought to moral philosophy and wrote "*al-Ṭibb al-Rūḥānī*" (Spiritual Physic), where stress is laid on the evil qualities and vices of the

(1) Isḥāq Ibn Ḥunayn, "Tārīkh al-Aṭibbā", *Oriens*, vol. 7, no. 1 (1954), p. 67.

(2) Ibn Djuljul al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Atibbā wa l-Ḥukamā* (Cairo, 1955) p. 19.

(3) Abū al-Ḥasan Ṭabarī, *al-Mu'ālajāt al-Buqrāṭiyya*, (ms. A286 K, Osler Library, McGill University) p. 76.

(4) al-Bīrūnī Abū Rayḥān, *Risālah fī Fihrist Kutub Muḥammad ibn Zakariyā al-Rāzī* (Paris, 1936).

(5) Ibn Miskawayh, *al-Fawz al-Aṣghar* (Beirut, 1319 A.H.) p. 68.

(6) Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Marātib al-'ulūm* in "Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī" (Būlāq) p. 79.

introduction on the life and works of the author (Tehran, 1997).[10]

50. Al-'Alavî, Ahmad ibn Zain al-'Âbidîn (fl. 17th cent.A.D.)

Sharh-i Kitâb al-Qabasât (A commentary on Mîr Dâmâd's kitâb al-Qabasât), edited by Hâmid Naji Isfahâni, with English and Persian Introductions by M. Mohaghegh (Tehran, 1997).[11]

51. Mîr Dâmâd, Muhammad Baqir al-Husayni (d. 1631 A.D.)

Taqwîm al-Imân, with a commentary by S.A. Alavi and Notes by Ali Nûri, edited by Ali Owjabi (Tehran, 1998).[12]

52. Abû Hâtim al-Râzî (d.934 A.D.)

Kitâb al-Islâh, prepared by Hassan Mînûchehr and M. Mohaghegh with English introduction by Shin Nomoto (Tehran, 1998).42

53. Ibn Ghîlân (fl. 12th cent. A.D.) and Ibn Sînâ (d. 1034)

Hudûth al-'Âlam and ***al-Hukûmat***, edited by M. Mohaghegh with Franch Introduction by Jean R. Michot (Tehran, 1998).43

54. Mohaghegh, Mehdi (1930 -)

al-Dirâsat al-Tahlîlîyya, Analytical Studies on ***The Spiritual Physic*** of Râzî in Persian, Arabic, and English together with the Arabic edition of P. Kraus and a new manuscript (Tehran 1999).44

55. Mohaghegh, Mehdi (1930-)

Hizarupansad Yâddasht, one thousand and five handred notes on Islamic and Iranian Studies (Tehran 1999).45

56. H. M. H. Sabzavari (1797 - 1878)

Sharh-i ghurar al-fara'id or ***Sharh-i manzumah***, Part II:'Speculative Theology', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh (Tehran, 1999; second edition).46

introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1989).(4)

37. M. Mohaghegh.

Duvumin bist guftar (Twenty Treatises on Persian Literature, Islamic Philosophy, Theology and History of Science in Islam). (Tehran, 1990).40

38. al-Shaykh al-Mufid (d. 1022)

Awwa'il al-maqalat (Principle Theses), edited by M. Mohaghegh, with an English introduction by M.J. McDermott. (Tehran, 1993).41

39. Muhammad Shirin Maghribi (d. 1408)

Divan, edited with Persian and English introductions by Leonard Lewisohn, and a foreword by Annemarie Schimmel (Tehran, 1993 second edition 1999).43

40. Muhammad ibn zakariyya al-Razi (d. 925)

al-shukuk 'ala Jalinus, edited by M. Mohaghegh, with Persian, Arabic and English introductions. (Tehran, 1993).[1]

41. Abu al-'Abbas al-Lawkari (fl. 11th century).

Bayan al-haqq Part 1: 'Metaphysics', edited by I. Dibaji (Tehran, 1993).[2]

42. al-Biruni (d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)

al-As'ilah wa al-Ajwibah (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with introductions in English and Persian (Kuala Lumpur, 1995).[3]

43. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam, translated into Persian by M.H. Saket, H. Miandari, M. Kaviani (Shiva) and M.R. Jawzi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1995).[4]

44. al-Zahrawi (fl. 1th century)

Albucasis on Surgery and instruments, Persian translation of Kitab al-tasrif li-man 'ajaza'an al-ta'lif, with two introductions by A. Aram and M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[5]

45. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

Islam and Secularism, Translated into Persian by A. Aram, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[6]

46. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

The Degrees of Existence, Translated into Persian by J. Mujtabavi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996). [7]

47. Ibn al-Jazzâr al-Qîrawânî (d. 979 A.D.)

Tibb al-Fuqarâ' wa al-Masâkîn, edited by W. 'Âl-e Tu'mah, with introductions in Persian and English by M. Mohaghegh, (Tehran, 1996).[8]

48. Mohaghegh, Mehdi (1930-)

Chahârumîn Bîst Guftâr (The Fourth Twenty Treatises) with a chronological bio-bibliography, (Tehran, 1997).[9]

49. Sâ'in al-Dîn Ibn Turka (d. 1431 A.D.)

al-Manâhij fi al-Mantiq, edited by I. Dibaji, with an Arabic

22. Rukn al-Din Shirazi (d. 1367)

Nusus al-khusus fi tarjamat al-Fusus, edited by R.A. Mazlumi, with an article by J. Huma'i (Tehran, 1980).25

23. Izutsu's, T. (1914-1993)

Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavari, Translation into Persian by J. Mujtabavi (Tehran, 1981).29

24. M. Tabrizi (fl. 13th century)

Sharh-i bist va Panj Muqaddimah-yi Ibn-i Maymun, edited by M. Mohaghegh; translated into Persian by J. Sajjadi (Tehran, 1981).26

25. I. Juvayni (1028-1085)

al-Shamil fi usul al-din, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujtabavi (Tehran, 1981).27

26. Bahmanyar ibn Marzban (d. 1066)

Kitab al-Tahsil, Persian translation entitled ***Jam-i jahan-numay***, edited by A. Nurani and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1983).15

27. Hasan ibn Shahid al-Thani (d. 1602)

Ma'alim al-usul, with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1983).30

28. Martin J. McDermott.

The Theology of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Aram (Tehran, 1984).35

29. Abu 'Ali ibn Sina (00980-1037).

al-Mabda'wa al-ma'ad, edited by A. Nurani (Tehran, 1984).36

30. M. Mohaghegh.

Yad-namah-yi Adib-i Nayshaburi Collected papers and articles, (Tehran, 1986).33

31. M.M. Naraqi (d. 1764)

Sharh al-ilahiyat min Kitab al-Shifa, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).34

32. al-Hilli (d. 1325), al-Suyuri (d. 1423) and al-Husayni (d. 1423)

Al-Bab al-hadi 'ashar, with two commentaries: ***al-Nafi yawm al-hashr*** and ***Miftah al-bab***, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).38

33. Hakim Maysari (fl. 10th century).

Danesh-namah (The Oldest Medical Compendium in Persian). Edited by B. Zanjani with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(2)

34. ***Du faras-namah-yi manthur wa manzum***, (Two Manuals on Horses in Persian Prose and Poetry). Edited by A. Sultani Gerd Faramarzi with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(3)

35. Ibn Hindu (d. 1029)

Miftah al-tibb wa minhaj al-tullab (The Key to the Science of Medicine and the Student's Guide). Edited by M. Mohaghegh and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1989).(1)

36. Rashid al-din Fazl-Allah Hamadani (d. 1318)

Athar va ahya' (A Persian Text of the 14th Century on Agriculture), edited by Manuchehr Sotoodeh and Iraj Afshar, with an

6. ***Collected Papers on Logic and Language***, edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).8

7. A. Badawi.

Aflatun fi al-Islam, text and notes (Tehran, 1974).13

8. A. Zunuzi (d. 1841).

Anwar-i jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S.J. Ashtiyani and English introduction by S.H. Nasr (Tehran, 1976).18

9. M. Mohaghegh.

Bist guftar: Twenty treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine, with an English Introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976; second edition 1985).17

10. Ibn-i Miskawayh(932-1030).

Javidan khirad, Persian translation by T.M. Shushtari, edited by B. Thirvatian, with French introduction by M. Arkoun (Tehran,1976).16

11. Mir Damad (d. 1631)

al-Qabasat, Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Musavi Behbahani, T. Izutsu and I. Dibaji (Tehran, 1977).7

12. H.M.H. Sabzavari.

Sharh-i ghurar al-fara'id or Sharh-i manzumah, Part I: 'Metaphysics', translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977; second edition Tehran, 1983).10

13. ***Henry Corbin Festschrift***, edited by S.H. Nasr (Tehran, 1977).9

14. Nasir-i Khusraw (1004-1091).

Divan, edited by M. Minovi and M. Mohghegh (Tehran, 1978).21

15. Asiri Lahiji (d. 1506)

Divan, edited by B. Zanjani with an introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).20

16. A.'Amiri (d. 992)

al-Amad 'ala al-abad, edited with an introduction by E. Rowson (Beirut, 1979).28

17. A. Jami (1414-1492)

al-Durrah al-fakhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).19

18. A.T. Istarabadi (d. 1648)

Sharh-i Fusus al-hikmah, Persian text edited by M.T. Daneshpazhuh with two articles on the ***Fusus*** by khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).22

19. N.A. Isfarayini (1242-1314)

Kashif al-asrar,Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).5

20. Sultan Valad (1226-1312)

Rabab-namah, edited by A. Sultani Gerd Faramarzi (Tehran, 1980 second edition 1999).23

21. Nasir al-Din Tusi (1201-1274)

Talkhis al-muhassal, edited by A. Nurani (Tehran, 1980).24

XXXXIIII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

University of Tehran - McGill University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies

P.O.Box 13145-133 Tehran Iran

Tel (9821) 6707213 - 6721332 Fax (9821) 8002369

Printed in Tehran 1999

ISBN 964-5552-10-9

INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES PUBLICATION*

General Editor M. Mohaghegh

1. H.M.H. Sabzavari (1797 - 1878)

   Sharh-i ghurar al-fara'id or ***Sharh-i manzumah***, Part I: 'Metaphysics', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969; second edition 1981).1

2. ***Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism***, edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).4

3. M.M. Ashtiyani (1888-1957).

   Ta'liqah bar sharh-i manzumah, Vol. I: Arabic text edited by A. Falaturi and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).2

4. N. Razi (fl. 13th century).

   Marmuzat-i Asadi dar mazmurat-i Dawudi, Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'i-Kadkani and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).6

5. M. Mohaghegh.

   Filsuf-i Rayy: Muhammad ibn-i Zakariyya-yi Razi, (Tehran, 1974).14

---

*Numbers at the end of each item refer to the 'Wisdom of Persia' Series, those between pranthesis refer to the 'History of Science in Islam' Series, and those between crochet refer to the "Islamic Thought" Series.



McGill University
MONTREAL CANADA

Institute of Islamic Studies



University of Tehran
TEHRAN IRAN

al - Dirâsat al - Tahlîlîyya

Analytical Studies on

The Spiritual Physic of RâzÎ

in Persian, Arabic, and English

together with the Arabic edition of P. Kraus

and a new manuscript

by

M. MOHAGHEGH

Tehran 1999

In The Name of God

To Commemorate the 30th Anniversary of
the Establishment of
The Institute of Islamic Studies
University of Tehran-McGill University
January 4th 1969